ERNST BLOCH

İbni Sina ve Aristotelesçi Sol

ÇEVİREN
TANIL BORA

iletişim

ERNST BLOCH

İbni Sina ve Aristotelesçi Sol

Avicenna und die Aristotelische Linke
© 1972 Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main

İletişim Yayınları 2440 • Politika Dizisi 157
ISBN-13: 978-975-05-2152-2
© 2017 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2017, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Aybars Yanık
BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ERNST BLOCH

İbni Sina ve Aristotelesçi Sol

Avicenna und die Aristotelische Linke

ÇEVİREN ***Tanıl Bora***

iletişim

ERNST BLOCH 1885'te Yahudi bir küçük memur ailesinin çocuğu olarak Ludwigshafen'de doğdu. Münih'te, fizik ve müzik yan dallarıyla destekleyerek, felsefe doktorası yaptı. "Emperyalist işgal savaşı" olarak gördüğü Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine İsviçre'ye iltica etti. 1920'lerde Berlin'de bulunduğu yıllarda, Marksist tiyatrocu-yazar Brecht'le ve düşünür Benjamin'le yakın ilişkisi vardı. Nazilerin iktidara gelmesi üzerine tekrar ülke dışına çıktı. Son olarak gittiği Prag'ın da Nazi işgaline uğraması arefesinde ABD'ye göç etti. 1949'da, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Sovyetler Birliği himayesinde kurulan Demokratik Almanya Cumhuriyeti'ne taşındı, Leipzig Üniversitesi'nde çalıştı ve bir süre "devlet filozofu" muamelesi gördü. 1956'da Sovyetler Birliği'nin Macaristan'daki liberal-sosyalist rejime müdahalesini eleştirmesi ve derslerinde bu eleştirisi doğrultusunda "özgürlük ideali"ni işlemesi üzerine zorunlu emekliliğe sevk edildi. 1961'de Batı Almanya'ya geçti ve Tübingen Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. 1968 öğrenci hareketine eleştirel ama hararetli bir destek verdi. 1977'de Tübingen'de öldü. Üç bine yakın öğrencinin meşaleli yürüyüşüyle uğurlandı.

Eserleri: *Geist der Utopie* [Ütopyanın Tini], 1918; *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* [Devrimin Teologu Olarak Thomas Müntzer], 1921; *Freiheit und Ordnung* [Özgürlük ve Düzen], 1947; *Spuren* [İzler], 1930; *Subjekt - Objekt* [Özne-Nesne], 1949; *Erbschaft dieser Zeit* [Bu Çağın Mirası], 1935; *Avicenna und die Aristotelische Linke* [İbn-i Sina ve Aristotelesçi Sol], 1949; *Das Prinzip Hoffnung* [Umut İlkesi], 1954-1959; *Naturrecht und menschliche Würde* [Doğal Hukuk ve İnsan Onuru], 1961; *Tübinger Einleitung in die Philosophie* [Tübingen Mukaddimesi - Felsefeye Giriş], 1963; *Atheismus im Christentum* [Hıristiyanlıktaki Ateizm], 1968; *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* [Materyalizm Sorunu, Tarihi ve Özü], 1972; *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis* [Dünya Deneyi. Soru, Çıkarsamanın Kategorileri, Praxis], 1975.

İletişim Yayınları Bloch'tan *Umut İlkesi*'ni (çev. Tanıl Bora, 1. cilt 2007, 2. cilt 2012) ve *İzler*'i yayımlamıştır (çev. Suzan Geridönmez, 2010).

Gelişme, *eductio formarum ex materia*'dır.[1]

İBNİ SİNA - İBN RÜŞD

1 Biçimler/suretler sadece maddeden çıkar.

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN NOTU 9

Asla Aynısı Değil 11

Kayıt Düşmek ve Hatırlamak İçin 13

Ticaret Şehirleri ve Helenistik Zemin 17

Bilimin İmanla Farklı İlişkisi 21

Yaşayan, Uyanık Oğlu, Gök Cismi Olarak Tanrı 29

Aristoteles-İbni Sina ve Bu-Dünyanın Özleri 35

İbni Sina'nın Thomas'a Etkisi ve Aksi 51

Aristotelesçi Solun Kilise Karşıtı Harekete Tesiri 61

Ahlâka İndirgenmiş Din 69

Aristoteles ve Mekanik Olmayan Madde 75

Aristoteles'in Kendi Solu Tarafından Dönüştürülmesi, Bu Solun Kendisinin Dönüşümü 77

Madde-Biçimini Bağlarından Kurtaran Sanat 83

Metin Parçaları ve Açıklamalar 89

Çevirenin Notu

Dipnotlar açıklama için konmuştur, özgün metinde dipnot yoktur. Bazı eski Yunanca ve Latince terim ve alıntıların çevirisine yardımı için Serdar Tekin'e teşekkür ederim.

Bloch'un genel fikriyatına aşinalık kazanmaya yardımı olabilecek iki makalemi not edeyim: "'Peygamberâne ve geveze?': Ernst Bloch ve eleştirel teori: akrabalıklar ve mesafeler", *Toplum ve Bilim*, sayı 110 (2007), s. 132-152. "Ernst Bloch'ta sosyalizm, metafizik, din ve ateizm: 'Başka bir anlamda sofu'", *Sol İlâhiyat* içinde, der. Kâzım Özdoğan ve Derviş Aydın Akkoç, Birikim Kitapları, İstanbul, 2013, s. 171-192.

Tanıl Bora

Asla Aynısı Değil

Zekice olan her şey, daha evvel yedi defa düşünülmüş olabilir. Ama bir daha düşünüldüğünde, başka bir zaman ve başka bir durumda, artık aynısı değildir. Sadece düşünürü değil, her şeyden önce üzerine düşünülen şey değişmiştir bu arada. Zekice fikir, kendini bu değişimde yeniden sınamalı, kendisini bir Yenilik olarak kanıtlamalıdır. Bu icap, bilhassa Şark'ın büyük düşünürleri örneğinde zengin sonuçlar doğurmuştur. Onlar Yunan'ın ışığını hem kurtardılar hem dönüştürdüler.

Kayıt Düşmek ve Hatırlamak İçin

Bu düşünürlerin ilklerinden ve en büyüklerinden biri İbni Sina idi, Latinleştirilmiş adıyla Avicenna. 980'de Buhara'da Afşana'da doğdu, Tacik halkındandı. Abu Ali el-Hüseyin ibn Abdullah ibn Sina zengin bir hanenin ahvadıydı, anne babası çocuğun özenli bir eğitim almasını sağladılar, sağlıklı bir şekilde erken olgunlaştı. Gözüne apaçık görünen yoldan yürümek üzere insanda erkenden beliren o istidada uygun bir haldi bu. İbni Sina iyi aritmetik, geometri, mantık ve astronomi dersleri aldıktan sonra gittiği Bağdat Üniversitesi'nde felsefe ve tıp öğrenimi gördü. On sekiz yaşına geldiğinde politik uğraşları ve ecza ilmini bir arada götürecek maharetine erişmişti. Sonraları Hamadan emirinin (antik Ekbatana) veziri oldu, ardından İsfahan valisinin hizmetine girdi, onun Hamadan'ı fethetmesi üzerine oraya geri döndü. Bunun yanında, Bağdat halifesinin oğlunu tahlilî bir yöntemle tedavi etmesi sayesinde erken yaşta tıbbi bir şöhret de kazanmıştı, bu

ona büyük servet kazandırdı. İbni Sina'nın ulema çevrelerinde hiç eksik olmayan düşmanları, onun aşk ve şarapta aşırılığa teslim olduğunu ileri sürerler; şayet doğruysa bu onun bünyesinin sağlamlığına dair imgeyi tamamlar. Esas aşırılık onun eserinin genişliğindedir, İbni Sina arkasında doksan dokuz yazı bırakmıştır. Ecza sanatıyla felsefede eş derecede bilgili olan İbni Sina, yüzyıllar boyunca Şark'ta olduğu kadar Garp'ta da şifa biliminin temel kitabı sayılan ünlü tıp kanonunu yazdı. Felsefede temel eseri mânidar bir biçimde *Kitab eş-Şifa* adını taşır; böylece bedenin tedavisini ve idaresini aklınkine aktarır. Şifa Kitabı bir ansiklopedidir, on sekiz kitapta dört temel bilimi ele alır: Mantık, fizik, matematik ve metafizik. Latinceleri mevcut olanlar (kısmen 11. ve 12. yüzyıldan kalma çevirilerle) şunlardır: *Compendium de anima*, *De Almahad*, *Aphorismi de anima*, *Tractatus de definitionibus et quaesitis*, *De divisionibus scientiarum* ve *Metaphysika* çalışmaları. İbni Sina'nın herhalde en gayrı ortodoks metni olan *Philosophia orientalis*[1] ise kaybolmuştur, ancak küçük bir kısmı sonra gelen filozofların değinilerinden bilinir. Erken Tacikçe yazılan ve 1937/38'de Tahran'da yayımlanan iki ciltlik *Danişnâme* ansiklopedisi de keza gayrı ortodokstur (çünkü dilsel nedenlerle sadece küçük bir okur çemberine açıktır. Bu konuda bkz. Sovyet dergisi *Woprosy philosophii* 3/1948, s. 358'de Bogutdinow). İbni Sina 1037'de İsfahan'da öldü, mezarı Hamadan'dadır ve bugün de ziyarete açıktır. Orada, Hamadan'da, 1952'de İran barış komitesinin çağrısı uyarınca, İran-Arap parıltısıyla tüm Ön

1 Latince: Şark felsefesi.

Asya'nın kültürünün en geniş ve ilerici mirasına ait olan büyük filozof adına bir anma töreni düzenlendi. Gerçi bininci doğum yıldönümü Avrupa zaman hesabını tam tutmaz fakat İslâmi zaman ölçüsüne ve onun ay takvimine uyar. Zaten Avrupa kronolojisi de Şark skolastiğini şimdiye kadar olduğundan daha iyi hatırlama sorumluluğuyla çoktandır karşı karşıya bulunuyor. Çünkü bu skolastik –Garb'inkinden önemli ölçüde farklı olarak– aydınlanmamızın kaynak alanlarından biridir ve her şeyden önce, göreceğimiz gibi, Aristoteles'e dayanarak Hıristiyanca olmayan bir yoldan geliştirilmiş son derece kendine özgü bir materyalist canlılığa sahiptir. Aristoteles'ten Thomas'a [Aquinolu] ve öte dünya tinine değil de, Giordano Bruno'ya ve *çiçek açan* tüm/evrensel-madde'ye [vahdeti mevcut] uzanan bir çizgi vardır. İşte, İbni Sina bu çizgide İbn Rüşd'le birlikte ilk ve en önemli köşe taşlarından biridir; yapılan anmanın bunun kaydını düştüğünü kavramamız gerekir. Şayet nice sıradan anma günü gibi, sadece tesadüfî ve geçip gitmiş değilse... Oysa bu hatırlamanın tam günüdür ve zorunludur: Maddeye, çoktan unutulmuş, taze ve yeni bir bakış söz konusudur burada. Bu bakışın edası ne mekanistlerinki gibi yavan ne öte dünyadakilerin arzuladığı gibi mahcuptur; İbni Sina onu enerjiyle yükleyerek aktarmıştır bize.

İbni Sina hekimdi, keşiş olmadı. Tıpkı diğer önemli İslâm düşünürleri gibi – hepsi dünyevi yaşadılar ve doğa bilimsel düşündüler. Evet, tüm İslâm toplumu feodal biçimlerine ve ruhani savaş ateşine rağmen, Ortaçağ Avrupa'sınınkinden farklı bir kanuniyet altındaydı. Bir tür erken burjuva toplumuydu bu, kabile düzeninin bir bakiyesi kalmıştı, fakat ticaret sermayesi hüküm sürüyor ve asli itkiyi o veriyordu. İslâmın doğum yeri olan Mekke, Arabistan'ın, Pers ülkesinin, Hindistan'ın Akdeniz ülkeleriyle alışverişinin toplanma noktalarından biri olan eski bir büyük pazar merkeziydi. Arapların büyük kısmı, Muhammed'den çok zaman öncesinden beri, çöl kabileleri halinde yaşamaktan çıkmıştı; eskiden beri tarım yapan bedeviler vardı, karavanlar pazarları birbirine bağlıyordu, Muhammed'in kendisi de en kudretli tüccar ailelerinden birine damat olmuştu. Pazar merkezi Mekke'nin Roma devrindeki öncülleri Arap nüfuslu Petra ve Bostra

idi. Muhammed'in ölümünden kısa bir süre sonra da Halife Ömer Basra limanını kurarak Basra Körfezi'ndeki bütün gemi trafiğini Arap nüfuzuna soktu. Velhasıl *cum grano salis*[1] şunu söyleyebiliriz: Arap toplumu Venediklerini ve Milanolarını daha beş yüz yıl evvel kurmuştu. Eski Roma Avrupa'sının yeniden tarımsallaştığı o tarihlerde, sermayenin en eski özgür varoluş biçimi olan ticaret sermayesi Şark'ta galebe çalmaktaydı. Hicret'in üzerinden daha yüz yıl geçmeden fetihlerle batıda İspanya'ya, doğuda Hindistan'a girdi. Peki ya Arap şövalyeleri, ya cihat? Onlar denizci Sinbad'ın adamlarıydı. Yarı vahşet halinde kalelere, ufak şehirlere ve manastırlara dayanan Avrupa erken Ortaçağ'ından tamamen farklı olarak Arap erken Ortaçağ'ı dünyayı dolaşan tüccarlara, gelişen meta üretimine, zengin mal mübadelesine dayanır. Böylelikle o zamanki Arap dünyasında ışık Frenkistan'dan[2] daha erken yanmakla kalmadı, orada yanan ışık sonraları Avrupa manastır okullarında ve oralardan doğan üniversitelerde yanandan daha hareketliydi.

Buna, ticaret ve cevelanın yanı sıra kitabın da orada yerleşik olmasını ekleyelim. Bir kavimler göçünün kesintiye uğratmadığı geç antik gelenek bütün zenginliğiyle hâlâ ayaktaydı. Bizansçı katılaşmaya uğramadan ve aşkıncılığın dar kalıbına girmeden, en canlı haliyle Suriye'de korunmuştu; eski tanrıların en acar Yeni Platoncu düşünürü Jamblikos Suriyeliydi. Suriyeli Hıristiyanlar Muammed'in zamanından çok daha öncelerinde hekim olarak faaldiler, ayrıca İslâmın ilk döneminde Yunan

1 Latince; kabaca, biraz tenzilatla.

2 Özgün metinde böyledir.

filozoflarını Arapçaya çevirdiler. Araplığın İran ışık kültüyle, zihin özgürlüğüyle temasları da görmezden gelinemez, bu özgürlük köylüler ve şövalyeler diyarı olan Pers ülkesine uzun süre kimliğini vermiş, Justinien tarafından sürülen son Yunan filozoflarının Sasani hükümdarı I. Hüsrev tarafından davet edilmesinde etkileyici bir ifadesini bulmuştu. Hüsrev'in natüralist-komünist mezhepleri bastırarak teolojik namını salmasıyla (Nuşirevan, ölümsüz namını almıştı) bu fikir özgürlüğü orada da çok geri gitmişti. Yeni Pers imparatorluğunda da, İslâmlaştırılana dek, bir ruhban zümresi daha önce görülmedik bir boş batıl itikat ve katı ritüel düzeniyle hüküm sürdü; kadim İran ışık dininin isi pusu yutan kuvveti ve insanın iyi ruha karşı kötü ruhla mücadelesinde en iyi yardımı faal aklı ve toplumsal düzenlemeleriyle yapabileceğine olan inancı yine de etkisini koruyordu. Tam da İbni Sina'nın yakınlarında doğduğu, Bağdat'a tabi olan Buhara, Harezm-İran kültür çevresi içindeydi, Bağdat 8. yüzyıldan itibaren Halife El Mansur'un yönetiminde Arap ve İran kültürlerinin en nezih birleşme mahalli oldu. Kuran'dan başka şeylerin de bilindiği bir şehirdi burası, zamanın en yüksek medeniyetinin ve akıl düşmanı ortodoksiye karşı dünyevi bir kültürün üstünlüğünün makamı olarak serpilmişti. Burada oluşan özgür zihinli anlayış daha sonra aynı kültürün uzak batısına, Cordova'ya [Cordoba/Kurtuba] taşındı. Hele felsefe, belirttiğimiz gibi, İslâm toprağında egzotik bir sera bitkisi değildi asla, onun Yunani-Suriyeli geleneği tam da orada yerleşikti. En önemli İslâm düşünürlerinin niteliğini bu durumla açıklayabilir ve çevreleyebiliriz: Keşiş değil, hekim; teolog değil, natüralisttirler. Or-

taçağ Avrupa'sında doğa bilimlerine meyilli filozoflar nadir ve anormaldi (Roger Baco[n] ve Albertus Magnus neredeyse tektirler), Arap skolastiklerinde tersi geçerlidir. Onlarda Kur'an surelerini tefsir ettiklerinde bile teoloji değil, doğa bilimi ağır basar (İbni Sina'nın *Almahad*'ında 36. Sureyi [Yasin] tefsir ederken orada anlatılan ölülerin bedensel dirilişini inkâr edişindeki gibi). Zaten İslâmın hem Şark'taki hem Batı'daki egemenleri, hem Bağdat'taki Abbasiler hem Cordova'daki Emeviler, iktidarlarını süslemek için en tercih ettikleri ihtişam unsuru, *dünyevi* bilimdi; Halife, bir Papa değildi bu bakımdan. Ancak çok sonraları, Arap toplumunun ticaret politikasına dayanan temelinin çökmesinin ardından, ortodoksinin akıl düşmanı nüfuzu devreye girdi. O zamana kadar "pagan" antikitenin neredeyse engelsiz kullanımı ve tekâmülünün yanı sıra, Roger Baco'nun bilhassa methettiği "*scienta experimentalis*"[3] olma vasfı parıldıyordu Arap biliminde. Hatta Alexander von Humboldt iyice ileri giderek Arapların düşünülmüş ve hedefli deneyin mucidi olduğunu söyler. Demek, İslâm Ortaçağ'ının büyük hekim-filozofunun temelinin ve dolayısıyla ruhbanvari olmayan düşünüş tarzının, feodalite-ruhban Avrupa'sından tamamen farklı teşekkül etmiş olduğu gayet açıktır. Ortak köklerinin Aristoteles olmasına ve tam da hep yakın durduğu Yeni Platonculuk dolayısıyla Şark'ta hiç eksik kalmayan mistisizm etkisine rağmen böyledir bu.

3 Deneysel bilim.

O zaman, anılan düşünürlerin kendilerini dinden üstün hissetmeleri de bizi şaşırtmayacaktır. Genel ikrar ifadelerine pekâlâ rastlarız, fakat bu sadakat ânında kesin bir şerhle tenzil edilir. Bir adamın çocuk mamasından sakınması gibi bir şeydir bu, veya daha doğrusu: hakikati arayanın, saf olmayan düşüncenin ışıltılı pullarından, hele modasından sakınması gibi. İmanın kurucuları, der İbni Sina, gerçi kendi zamanlarında daha sonra filozofların öğrettiklerini dile getirmişlerdir fakat kendi tarzlarında, üstünü örterek yapmışlardır bunu. İmgelerle ve mecazlarla yapmışlardır çünkü vahiy herkes için vuku bulmuştur, onun için herkesçe anlaşılabilir bir mecaz diline başvuruyordur. Vahiy ve yasası başka bir tarzda aktarılsa, nafile olurdu. Buna mukabil felsefenin işi dini ileri akılla sınamak, yani vahyin telkini yerine kanıtı konuşturmaktır. Fakat o zaman Kur'an'a iman, tanrının sözüne inanç olarak, insan aklının kudretine olan çok farklı bir inanca dö-

nüşüyordu. Böylece, geleneksel dinle ilişkinin gevşediği, onun kısıtlayıcı ve araştırmanın yönünü tayin edici etkisinin iyice azaldığı açıklığa kavuşur. Aklı agnostik bir teslimiyete zorlayan, vahye bağlı ve akıl-üstü bir bakiyesi kalmıyordu dinin, aksine: Mecazlı anlatı bir çengel bulmaca gibi çözülebiliyor, tasvir ettiği perdenin arkasında bir gizem kalmıyordu. İbni Sina'da ve gayet keskin haliyle İbn Rüşd'de insan tininin en yüksek enkarnasyonu Muhammed değil, Aristoteles'tir; bilimin mutlaklığı daha açık ifade edilemez. Hıristiyan skolastikleri 1200'den itibaren *praecursor Christi*[1] dedikleri Aristoteles'e kuşkusuz çok hürmet ediyorlardı fakat İslâmi filozoflar buna tekabül eder biçimde onu salt Muhammed'in öncülü olarak düşünebilir miydi? Kesinlikle bir öncül değildir, İbn Rüşd'e göre Aristoteles bizatihi insan aklının mutlak tezahürüdür, Muhammed'in ışığı ise ilk eğitimin, mitlerin ve mesellerin âleminde kalır. Bu nedenle buradaki iman-bilgi ilişkisi Hıristiyan skolastiğinde olduğundan çok farklıdır. Orada vahiy, Canterburyli Anselm'den [Aquinolu] Thomas'a kadar, asla mesel değildi. Nesnel açıdan pekâlâ sapkın sayılacak ilk kilise filozoflarında, Yeni Platoncu-Arap etkisinin muazzam olduğu Scotus Erigena'da[2] bile, "*vera ratio*" yine de "*vera auctoritas*"a[3] tabi kılınır; akla sadece "*verae religionis regulas exprimere*", yani imanı aklın alabileceği şekilde ifade etme görevi kalır. Albertus Magnus, özellikle Thomas Arap iman-bilgi ilişkisini tamamen ter-

---

1 Latince, İsa'nın öncülü.

2 9. yüzyılda, Yeni Platonculuğu Hıristiyanlıkla bağdaştırmaya çalışmış İrlandalı düşünür.

3 Latince "hakikat öğretisi", "otoritenin [tanrının] öğretisi".

sine çevirdiler: Pozitif din felsefenin popüler ilk basamağı değil de felsefe, doğal ışık olarak, vahyin olası ilk basamağıydı. Thomas imanla bilginin içsel uyumunu ne kadar geliştirmiş olsa da, halis dinsel paradoks, her şeyden önce has Hıristiyan paradoks onun üzerinde o kadar etkilidir ki. Bu paradoks St. Paul'de dünyanın bilgeliğinin karşısına dikilmiş, Tertulian'da *credo quia absurdum, quia impossible* formülüne kavuşmuştu; İncil kesindir, çünkü saçma, çünkü (akılla idraki) imkânsızdır. Hıristiyanlığın en kararlı büyük Aristotelesçisi olan Thomas'ta da iman bütün asli noktalarıyla o ölçüde akla aykırı değilse de akıl ötesidir. Tam da bu nedenle, neticede doğal idrakle nüfuz edilemeyeceği için, değerli, faydalıdır. İbni Sina'nın idrak-ışık (en yüce ışık, başlangıçtaki ışık) mecazıyla aradaki fark, bundan daha açık görülemez.

Elbette Şark'ta akıl tamamen dünyevi olmayan bir ittifak kurmuştu. Çünkü o çağda, salt kılıfa dönüştüreceği yazılı sözden uzaklaştıran yegâne kuvvet o değildi. *Mistisizm* hareketi de, tuhaf biçimde, düşünürlerin kutsal metnin müminlerine mesafe koymasını destekliyordu. Mistik hareket Şark'ta çok defa, sonraları Katharcılar'da[4] ve Üstad Eckart'ta[5] görüleceği gibi, soylulara ve ruhbana karşı bir halk hareketinin ifadesiydi. Bunun yanında özellikle

---

4 Adını "arınmadan" (Eski Yunanca *katharos*: saflık) alır. Fransa'da çıkıp, 12. ila 14. yüzyıllarda özellikle Güney Avrupa'da etkili olmuş heterodoks tarikat. İyi-Kötü mücadelesini esas alan ikici bir felsefeleri vardı. Eski Ahit'i Kötü'nün tanrısına ait sayıyorlardı. Katolik Kilisesi'nce kovuşturulmuş, ağır baskı görmüşlerdir.

5 Meister Eckhart. 13./14. yüzyılda Almanya'da yaşayan mistik teolog-filozof. Tanrı'yla, daha üstün bir varlık olan ve insanın-doğanın Bir'liğinde sadır olan tanrısallığı ayırt eder. O da sapkınlıkla suçlanmıştır.

İran üst tabakasında Arap İslâmına karşı korunaklı bir savunma oluşturdu; burada Yeni Platoncu hatlara büründü. İbni Sina bizzat Aristoteles'i çok defa Yeni Platoncu, hatta gnostik bir ışık altında görmüştür. Kur'an'a, hele İslâmi resmiyete esastan yabancı olan bu Suriye-İran nüfusunun Bağdat kültür çevresindeki varlığı görmezden gelinecek gibi değildir. Bağdat'ta, ondan da fazla Basra'da, kadim İran ışık mitosu etkisini sürdürür; bu mitos, ışığın macerasına ve yuvasına dönüşüne dair öğreti olarak, mistik sezginin kaynaklarından biridir. Natüralist tavrıyla İbni Sina'nın dinsel ortodoksiyle bir ilişkisi yoktu fakat bu natüralizm üzerinden kozmolojik ışık metafiziğiyle ve kısmen (ara ara uyku halinde Homeros'a da rastlanır), hatta onun batıl itikadıyla ilişkiliydi (ancak astroloji hariç, bir yazısında onu reddedişi mânidardır). Mistik Pers tarikatı Sufilerle temastaydı, bunlar Kur'an'a dönüp bakmadan, camiye uğramadan, ruhun kozmik ilk ışığa geri akmasını öğretiyorlardı. Basra'daki İhvan-üs-Safâ'yla ilişkileri de vardı, 950 civarında kurulan bu tarikat, bugüne de kalmış olan ansiklopedilerinde [Risaleler] dünyanın ışığa dayanan kökeninin Yeni Platoncu bir açıklamasını yapıyor, buradan geriye dönüş öğretisine, dünyanın ve ruhun kaynağa geri dönüşüne, yani ilk ışık seyahatnamesine varıyorlardı. Bütün bunlar mistisizmdir, bu bakımdan dünyevi değildir ama hatırlatalım: bu mistisizm, tıpkı tuhaf ama inkâr edilmez bir müttefiki olduğu natüralizm gibi ruhbanla ve kitabi ortodoksiyle mücadele halindeydi. Din salt *aşkın* bir mistisizm anlamıyla elbette halkın afyonu sayılarak reddedilmez, hatta yetersiz afyon sayılır, ancak *panteist* yönelimli mistisizmde, bir trans halinden de-

ğilse de dinsel kölelik halinden uyanışı andıran eğilimler zuhur eder. Sufilerde pozitif iman içe dönük tevhidî temaşada çözülüp erir, sufi dinlerin hiçliğini kavrar ve sadece sırra vakıf olmayanlar için var olan dinin üzerinde bir manevi yüceliğe ermiş hisseder kendini. Aynısı, popülerleştirilmiş Yeni Platonculukla karışmış vaziyette, Basralı İhvan-üs-Safâ için de geçerlidir: Pozitif dinler yalnızca geçiş evreleri, "pnömatik"[6] bir hakikatin pedagojik orta dereceleri değildirler, en nihayetinde ışığı karartırlar, yalan dünyalardır. Nitekim İbni Sina'nın bir dostu olan sufi Ebu Said şu sözleri söyler: "Camiler tamamen yerle bir edilmeden, dervişlerin işi bitmiş olmaz; iman ve imansızlık tamamen bir olmadıkça hiçbir insan hakiki Müslüman olamaz" (Goldzieher, *Vorlesungen über den İslam*, 1910, s. 172). Bu sözler sufilerin farklı mülahazalarla aynı sonuca varan İslâmi hür düşünce erbabıyla bu fikirler etrafında nasıl buluştuklarının somut işaretidir. Bir sufinin tanrısal olanla birleşme neticesine varmakta fazla keskin bir üslup kullanması halinde cellatla müşerref olabileceği malumdur. Dinin zihnî sıçrayışıyla onun aşılması, insanın tanrının varlığında yok olmasıyla tanrının insanın varlığında yok olması, bu kadar yakındır birbirine. Lessing'in Bocaccio üzerinden Sarazen[7] tesiri altındaki Staufer soyundan II. Friedrich'in sarayına uzanan üç yüzük meseli,[8] keza

---

6 Düz anlamı: Hava basınçlı. Tanrının ruhunun uçurduğu, anlamında.

7 Haçlı seferleri esnasında Müslümanlara, daha genel olarak Hıristiyan olmayanlara takılan ad.

8 Mesele göre bir bilge üç oğluna sadece biri hakiki uhrevi güç taşıyan üç yüzük verir, üçü de hangi yüzüğün hakiki olduğunu bilmeyecek ve kendi yüzüğü hakikisiymiş gibi davranacaktır. Üç yüzük, üç büyük dini eğretiler.

yine orada yerleşik bulunan *tribus impostoribus*, "üç sahtekârlar: Musa, İsa, Muhammed" deyimi – bütün bu gayrı dinî aydınlanmanın kökeninde, aslan payına sahip olan natüralizmin dışında, fazlasıyla paradoksal bir unsur olarak kilise düşmanı mistisizm de vardır. Devri dolan birinci, ikinci ahitlerin yerine gelecek bir üçüncü ahidin öğretisini anlatan Fioreli Joachim'de –panteist değil, *insani-eskatolojik* bir suretle– gayet elle tutulurdur bu. Coşkun kilise düşmanlığı son olarak 14. yüzyıl Alman mistisizminde, sufileri hatırlatan hür fikirli biraderlerde, insanı tanrılaştıran, aklı tanrılaştıran Üstad Eckart'ta tezahür eder.

Elbette, temellendirdiğimiz hakikatin ölçüsünü taşırmayalım: Mistisizm sadece kilise düşmanı değil, bilim düşmanı olarak da zuhur edebilir ve gerici dönemlerde bu ikinci ihtimal hep daha yakındır. İbni Sina'nın eseri, mistisizm ortodoksiyle bileşip felsefeyi takibata aldığında bizzat buna maruz kalacaktı. Bunu başlatan, Bağdat'ta felsefe çalışmaya başlayan fakat önemli sonuçlar doğuran eseri *Destructio philosophorum*'u[9] felsefeye karşı bir mistisizm lehine (karakteristik biçimde akla karşı kuşkuculukla birleştirerek) yazan ve yaşlılığını sufi olarak geçiren Gazalî oldu. Bunu da öyle bir biçimde yaptı ki, panteist yönelimle beraber entelektüel yönelimi de sufilikten tamamen kovalayıp Ortodoks aşkıncılıkla ikame etti. "Güneş doğuyorsa," diyordu felsefenin döneği, "Satürn'den feragat edebiliriz" – yani derin düşünmenin, gece uyanık kalmanın, bilimin gezegeninden. Onun güneşi Kur'an, Satürn'ü ise İbni Sina'nın lanetli saydığı ana öğretileridir:

9 Latince: Filozofların Reddiyesi. Eserin özgün adı: *Tehâfütü'l-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlıkları).

maddenin ezeli-ebediliği, nedensellik yasasının bozulmazlığı, ölülerin dirilmezliği. Obskürantizme giden yolu açan ve sonra da onunla özdeşleşen bir mistisizmin yanı sıra işte, İbni Sina'nın tarzı içinde [kutsal] metin imanının idrakin hakikatine tabi kılınmasını destekleyen bir mistisizm vardır. Zaten, sonunda açığa çıktığı gibi, *alegorik bir kılıf olarak tüm dinsel öğreti* en azından biçimsel olarak saf aydınlanmadan değil, mistisizmden teşekkül eder. Yeni Platonculuk, Stoacı-panteist girizgâhının ardından, ilkin bildiği dünyanın, hem Yunan hem Şark, tüm din tasavvurlarını bu dolaylı anlatıma dahil etmiş, yani dinsel alegorileri felsefi kavramlara dönüştürmüştü. Sonra Hıristiyan patristik[10] Origenes İncil sözünün üçlü anlamına dair öğretiyi oluşturdu: somatik-harfi harfine anlamı, psişik-alegorik anlamı, pnömatik-bulmacalı anlamı. Kuşkusuz Yeni Platoncuların, sonra Origenes'in bulduklarına inandıkları "hakikat", Aydınlanma'nın, hatta öncesinde İbni Sina'nın kastettiği rasyonel çekirdekli hakikat değildi. Mistik dolaylı anlatıma (rastgele tefsir sanatlarının bir yarış meydanıdır bu) esasen dini eleştirmek, indirgemek, hele bilgelikle aşmak için değil, onu kurtarmak için başvuruluyordu. Bu yorumlayıcı mesel öğretisinde hep dinsel senetle akla dayalı idrakin tastamam aynı içeriği taşıdığı varsayılıyordu – bu İbni Sina'nın asla paylaşmadığı bir kabuldü. Yine de bu öğretinin iman-bilgi ilişkisi son kertede Yeni Platoncu dolaylı anlatıma dayanır; bu ilişki, İbni Sina'daki rasyonelleşmiş suretiyle tüm Avrupa Aydınlanması'nın tohumlarını ekmiştir.

---

10 Kilise babaları dönemiyle uğraşan felsefi ve teolojik ekol.

Yaşayan, Uyanık Oğlu, Gök Cismi Olarak Tanrı

Bilginin imanla oyunu bizzat çok defa epeyce meselvari aktarılmıştır. Sadece üç yüzük kıssasında değil, çok daha ayrıntılı biçimde, ilk felsefi romanlardan biri olan, İbn Tufeyl'in *Hayy Bin Yakzan*'ında.[1] Bu mesel Avrupa yazı hayatına üç yüzükten çok daha geniş nüfuz etmiş, İbn Tufeyl'in romanı, sonradan Robinson'a ve birçok Robinsonada[2] örnek teşkil etmiştir. Fakat romanın kendisi fikren İbni Sina'ya dayanır, hatta uyanık başlığı ona aittir. Aklın idrakinin her şeye yeteceğini göstermek için, İbni Sina tamamen yapayalnızken idrake varan bir insan uydurmuş ve karakteristik biçimde anti-afyon bir ad ver-

---

1 Arapça: Hay, Uyanık Oğlu. Türkçesi: *Hay Bin Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya/Babanzade Reşid (yayına hazırlayan N. Ahmet Özalp), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996. Elinizdeki metindeki bu kitaptan yapılan aktarımlar bu çeviriden değildir.

2 Robinson: Daniel Defoe'nin ünlü *Robinson Crusoe* romanı (1719). Robinsonad: Bu romandan hareketle, insanın bir yerde (adada) mahsur ve tecrit kalmasını ele alan edebiyat türüne verilen ad.

miştir ona: *Hayy bin Yakzan*, "yaşayan, uyanık oğlu". Uyanık olan, insanların kendini gerçekleştirmesini sağlayan ve onları birbirine bağlayan etkin, genel akıldır. Yüz yıl sonra, Arap İspanya'sında İbn Rüşd'ün öğretmeni İbn Tufeyl'in "Yaşayan, uyanık oğlu" adını taşıyan felsefi romanını yazmasının sebebi, İbni Sina'nın kurgusunu sınamaktır. Bu roman 1671'de doğru zamanda *Philosophus autodidactus*[3] adıyla Avrupa Aydınlanması'nın ilk evresine dahil olmuş, Eichhorn tarafından 1783'te yapılan Almanca çevirisi *Der Naturmensch*,[4] Rousseaucu geç Aydınlanma'yı nihayetine erdirmiştir. Roman sadece Robinson'u yaratmamıştır ama, Aydınlanma'nın temel inancı olan, insanın kendi aklı dışında bir imana ihtiyacı olmadığı inanışını da güçlendirmiştir. Çünkü İbni Sina ve İbn Tufeyl'in *Philosophus autodidactus*'u, ruhban öğretisiyle kafası karışmadan ve asla düşünmeye yaklaştırılmayan, düşünceden uzak tutulan yığının mitsel vekâleti olmadan, kendi gözleriyle doğaya ve bilgeliğe vâkıf olur. Gerçi bu tip de, sözümona özerk idrakinin en yüksek basamağında, *unio mystica*'ya[5] yürür nihayetinde. Natüralizm, bu bakımdan Ortaçağ'da kalakalan İslâmi kültür çevresinin tamamında olduğu gibi burada da mistisizmi dışlamaz, içerir. Fakat büyük düşünürlerdeki natüralizmi ortadan kaldırmaz, aksine, tam da İbni Sina'da, doğabilimsel ilginin de ağır basmasıyla, Kur'an'dan ve ortodoksluktan serbestî sağlar. Aydınlanma eksik kaldığında, –aklın kemale erişinin son basamağı olarak– İbn Tufeyl'in

3 Otodidakt (kendi kendini yetiştirmiş) filozof.

4 Doğa insanı, doğal insan.

5 Maneviyatın, sonluyla sonsuzun birleştiği en yüksek mertebesi; *vahdet*.

romanındaki Robinson'un tanrısal varlıkta eriyip yok olmasını sağlayan türden cezbenin etkisi hüküm sürer yalnızca. İbn Tufeyl'in tam da İbni Sina'yı, sufilerle beraber bu cezbenin üstadı olarak methetmesi, natüralizme nasıl da aykırı görünür. O bu noktada İbni Sina'dan şu metni aktarır: "Bir kişide irade ve riyazet belirli bir seviyeye yükselince, ona hakikat nurunun fecrinden ferahlık verici ışınlar nasip olur, tıpkı insanın gözü önünde bir parlayıp bir kaybolan şimşekler gibi. Sonra, riyazeti sürdürürse o anlık aydınlıklar çoğalırlar; akabinde ona öyle sıklıkla nasip olurlar ki, riyazete girmeden de gösterirler kendilerini. Bir şeyleri tek bir bakışıyla görmeye başladıkça, mukaddes kapıya yanaşır ve orada kendi varlığından bir iz bırakır. Sadece tek bir bakış attığı her bir şeyde, o artık o an hakikati görür. En nihayet riyazet onu sükûnet haline kavuştuğu bir basamağa çıkartır; şimdiye dek önünden kaçıp giden şeyler artık ona aşina kılınmıştır; şimdiye dek sadece titreştiğini gördüğü, artık ona apaydınlık ışıktır; daimi bir muhibbe misali, daimi bir idrak nasip olur ona. Ta ki, sırrın, hakikatin karşısına yerleştirilmiş parlak bir aynaya benzediği bir yerin idrakine varana kadar. Bu basamakta insan sadece ve sadece mukaddes kapıyı görür, işte bu, hakiki vuslattır" (İbn Tufeyl, Almancası: *Der Naturmensch*, s. 30 vd.). İbn Tufeyl bu alıntıyla İbni Sina'nın kayıp *Philosophia orientalis*'ine atıfta bulunur; orada, sadece Kur'an'ın değil, Aristoteles felsefesinin de hakikati ancak bir kabuk içinde barındırdığı açıklanmıştır. Hakikatin üzerindeki örtü işte ancak *Philosophia orientalis*'te kaldırılmıştır, bu Şarklı/Şarkî olanın değil, Şark'ın, yani ışığın doğuşunun, aydınlatmanın felsefesidir. Keza

İbn Rüşd, *Destructio destructionis*'inde[6] İbni Sina'nın *Philosophia orientalis*'inin, –tam bir panteizmle–, geç antik dönemin Aristoteles yorumcusu Afrodisiaslı İskender'in tefsirine bağlandığını söyler, ona göre "evrende tek bir kuvvet mevcut olup, bu yaşam gücünün hayvani bedenin uzuvlarına nüfuz edişi gibi evrenin kısımlarına nüfuz etmekte ve bunları birleştirmektedir. İbni Sina'nın birçok taraftarının bu öğretiyi üstatlarına izafe ettiğini biliyoruz. Onun bunu *Philosophia orientalis*'te öğrettiğini söylerler, zira orada aydınlanmış kişinin kanaatini aktarmaktadır ve buna göre tanrı *corpus coeleste*'den, yani semadan veya gök cisimlerinden başka bir şey değildir" (*Destructio destructionis,* çeviren Horten: *Die Hauptlehre des Averroës,*[7] 1913, s. 234). Tabii şimdi bütün bunların ardından İbni Sina'nın bahsettiği cezbe de tamamen aydınlanmadan tamamen bağımsız ve natüralizmden çok uzak görünmez. Çünkü İbni Sina'nın cezbeye kapılan müridinin yürüdüğü kapıdaki mukaddes, hiç de doğasız bir aşkınlığın içinde ikamet ediyor değildir, o, en yukarıda yıldız kubbesinden başlamak olmak üzere, bizzat doğanın akışı olarak Allah'tır.[8] Bu noktada İbni Sina ve İbn Tufeyl'in *Uyanık Oğlu*'nda özgürce kemaline eren mistisizm, bariz biçimde tekrar panteist bir mistiğe dönüşür. Aristoteles'te politeist[9] bir vurguyla yıldızlar tanrı sayılıyordu, İbni Sina'da

---

6 Tutarsızlığı tutarsızlığı. Arapça özgün adı: *Tehâfüt el-Tehâfüt*.

7 İbn Rüşd'ün temel öğretisi.

8 Özgün metinde "Allah".

9 "Tüm tanrıcılık" olarak çevrilebilen panteizmde, tüm varlık-evren-doğa tanrıyla bir kabul edilir. Çoktanrıcılık anlamındaki politeizm ise birden çok tanrıyla beraber mutlak varlığın ve hakikatin çokluğunu, çoğulluğunu varsayar.

tanrısallık gerilimli bir tekçi [monist] vurguyla tüm doğaya nüfuz eder; onun cezbesi, vecde gelen ruhla yıldızlar semasını aynı şekilde vecde varan bir doğaymış gibi birleştirir. Bu gerçi yeryüzündeki (ayın altında vuku bulan) hareketlerden epey yüksek bir uzaklaşmadır, fakat natüralizm (tanrı = *corpus coeleste*), uyanıklıkla beraber, mistik İbni Sina'da da mahfuzdur. İşin esası budur: İman için kullanılan kabuk teşbihi, bilgiye o zaman sahip olabileceği en yüksek özerkliği verir. Bu esnada bilgi, çok defa cezbe vasıtasıyla, bedene ve doğaya sadık kalır, hatta madde-doğayı göğe kadar yükseltir.

Tekrar İbni Sina'ya dönersek, onu ayrıntısıyla anlatmanın yeri burası değildir. Bunu yapmaya kalkarsak, kendi zamanına bağlı, onun olanaklı mirası içinde yeri bulunmayan, felsefi olmaktan ziyade tarihî değer taşıyan şeyler de söz konusu olacaktır. Filozof İbni Sina'nın canlılığı, çok başka bir hafızaya dayanır: Girişte onu Aristotelesçi çizginin sahici devamında dönüm noktası olarak tanımladık. Başlayan Ortaçağ aydınlanmasının, maddenin yükselişinin dönüm noktasıdır, İbni Sina, bizzat anayurdundaki ortodoksiye ve geniş ölçüde Hıristiyan skolastiğine böyle görünmüştür. (Şunu da suskunlukla geçiştirmeyelim: Onun aydınlanmış maddiliğinin seçilmiş akrabası sayılmayacak bir Arap dili ve tarihi uzmanı, eski Katolik teolog M. Horten, önce İbni Sina'yı, sonra İbn Rüşd'ü çevirirken, onun aydınlanmacılığını önemsizleştirmeye, hatta inkâra yeltenmiştir. Onun natüralizmi, güya yetersiz Latince çevirilere dayanarak "skolastiğin ilkel bir yanlış an-

laşılmasından" fazla bir şey değildir Horten'e bakılırsa. Horten'de İbn Rüşd anti-ortodoks olmaktan çıkıp büyük bir sürprizle, "Kur'an'ın bir mazeretçisi" olmuştur. Horten'in İbn Rüşd'de teslim etmekten kaçınamadığı "panteist yönelimi" bunla telif etmek tabii zordur. Esef verici olan, İbni Sina'yı da, İbn Rüşd'ü de takibat altında tutan ve kitaplarını yakan İslâmi ortodoksinin onların Kur'an'a sadakatine inanmamış, aksine bunları samimiyetsiz, yarım ağız ifadeler olarak görmüş olmasıdır. O ulema, iki filozofun natüralizmlerini maalesef günümüzün gerici bir Arap dili ve tarihi uzmanının *post festum*[1] yapabildiğinden daha doğru algılamıştı. İbn Rüşdcülüğün Hıristiyan Ortaçağ'ındaki aşikâr yıkıcı etkisiyle ilgili de, bu "ilkel yanlış anlama" burada da, en önemsiz kusuru ilkellik olan skolastiğe ait değil gibi görünür. Velhasıl, İbni Sina ve İbn Rüşd'in var kalmaları, İslâmın müftüler dünyasına inattır; onları sonradan o dünyaya asimile etmeye kalkmak, okuma tarzına değil, efsaneye dair bir filolojidir.) İbni Sina felsefenin daha tasnif aşamasında, Hıristiyan Aristotelesçilerden daha az teolojik bir ağırlıklandırmaya dayanır. İbni Sina, hazırlayıcı nitelikteki mantık ve matematik çalışmalarının ardından, çok geniş bir doğa bilimleri ve doğa felsefesi özeti çıkarmak gerektiğini, metafiziği ancak ondan sonra bunun üzerine bina edebileceğimizi ileri sürer. Lakin âdeta Ansiklopedi'nin ağırlık merkezini oluşturan, inşa halindeki bu doğa ampirisi [deneysel-duyusal bilgi] değildir İbni Sina'nın eserinde belirleyici olan. Onun için, hatırasının bütünlüğü için ve bundan daha

1 Latince: İş işten geçtikten sonra.

fazlası için daha ziyade belirleyici olan, Aristoteles'ten çıkıp Thomas yerine Giordano Bruno'ya ve onun sonuçlarına götüren çizgiyi vurgulamış olmasıdır. Bu çizgiyi ve onun yönünü tanımlamak için burada, Hegel'in ölümünden sonra ortaya çıkan bilinen bir çatallanmaya uygun biçimde, *Aristotelesçi Sol* terimini öneriyoruz. Bu, natüralist bilgelerin, Aristoteles'in *Nus*'unu,[2] Hegel'in *Geist*'ını [tin] yeryüzüne indiren bir benzetmesidir. Kuşkusuz benzetmeyi zorlamamak gerekir, Aristoteles Hegel değildir, bu felsefelerin sonraki çatallanmalarının toplumsal vesileleri son derece farklıdır, solun devreye girmesine kadar uzanan zaman aralığı değişiktir, bir tarafta İbni Sina ile beri tarafta Hegelci Sol arasında bir format farkı vardır. Yine de bağlantılar mevcuttur: Her iki tarafta da bu dünyaya olan ilginin ağırlıklı hale gelmesi birleştiricidir; kuvvetli natüralizmde Aristoteles'in *Nus*'unun, tamamen tersyüz natüralizmde Hegel'in Tin'inin [bu dünyanın] içine alınması, birleştiricidir. Aristotelesçi, sonra da Hegelci natüralizme kadar geçen zaman aralığına gelecek olursak, hemen Aristoteles'ten sonra da bir sol ortaya çıkmıştı. Aristoteles maddeyi "*dynamei on*" olarak, yalın "imkân-dahilinde-olma" olarak tanımlamıştı; kendi içinde belirlenimden yoksun, biçimi pasif biçimde kabul eden ve kendini presleten balmumu gibi. Biçim (ereğin nedeni, ereğin sureti, *entelechie)* burada aktif etkin olan tek şeydir; en yüksek biçim, tamamıyla maddesiz olan *actus purus*[3] da *Nus*'tur, saf zihin-tanrı. İşte, bu öğreti, kendi mahallinde, tıpkı Hegel'de olduğu gibi hızla, ilk sol tesirini gös-

2 Zihin, idrak, tin.

3 Latince: saf edim.

termişti. Zira henüz Straton, Peripatetik Okul'un[4] üçüncü yöneticisi, saf *Nus*'taki teizmi ve onun maddeden ayrıştırılmasını önemli ölçüde gevşetmişti. "Fizikçi" lakabı taşıyan Straton, Aristotelesçiliğe ilk natüralist kavsini verdi, ama hemen sonra bahsettiğimiz büyük geç Antik dönem Aristoteles yorumcusu Afrodisiaslı İskender, maddenin en yüksek kuvveyi teşkil ettiğine dair ilaveyi yaptı buna; bu kuvve, göreceğimiz gibi İbni Sina'da maddeyi her yerde etki biçimiyle donanmış olarak gösterir, keza her etki biçimini de maddeyle. Sonra İspanyol Yahudisi filozof Avicebron'da[5] bir "*materia universalis*"[6] kavramına doğru ilerleyecek, oradan da İbn Rüşd'de ebediyen kendi içinde devinen ve mütecanis bir canlı olarak görünen maddeye varacak olan da, İbni Sina'nın geliştirdiği bu natüralistleşmedir. "*Natura naturans*"[7] mahiyetindeki bu madde, dışarıdaki veya yukarıdaki bir tanrı-*Nus*'a muhtaç değildir. Ta ki, teizm Rönesans'taki dönüşümüyle –hâlâ panteist– bir materyalizm halini alana, maddeyi eski tanrı gibi sonsuz fakat öte-dünyasız bir *tohumlayan-tohumlanmış vahdet-i mevcut* olarak gören (Avicebron'un ve İbn Rüşd'ün hayranı) Giordano Bruno'ya kadar. Aristotelesçi madde-biçim kavramından ve onun etkisiyle *bizzat tanrısal kuvvenin maddenin etkin potansiyelliğinde içerilerek aşılmasından* gelen çizgi: Aristotelesçi Sol'un, İbni Sina'nın antik-sonrası eşik taşını ve dönüm noktasını teşkil ettiği yolu işte bu-

4 Eski Yunanca kelime anlamıyla: "gezmeci, gezinenler". Bir aşağı bir yukarı yürürken sürdürülen diyaloglara atıfta bulunan bir adlandırmadır. Aristoteles ve öğrencilerini anlatır.

5 Salomon İbn Gabirol.

6 Latince: Evrensel madde.

7 Latince: Yaratan doğa.

dur. Bu esnada Aristotelesçi Sağ, Thomas'a doğru yol alırken, Aristoteles'te çok yükseltilmiş olan saf *Nus* teizmini daha da yükseltmekteydi. Bu sağcılık, maddeyi salt potansiyelliğiyle bırakıyor, yani salt "*dynamei on*"dan, "imkân-dahilinde-olma"dan hareketle dünyayı biçimlendirme kabiliyetini onda kesinlikle görmüyordu. Şimdi bizzat İbni Sina'daki solculuğa daha yakından bakarsak, Aristoteles'in natüralist doğrultuda geliştirildiği *üç ana nokta* görürüz. Bunlar, *birincisi*, *beden ve ruh* öğretisine, *ikincisi*, *eylemli zihne* veya *genel insani zekâya* ve *üçüncüsü*, dünyadaki *madde-biçim-(potansiyel-kuvve) ilişkisine* ilişkindir. İlk iki nokta elbette üçüncüsüyle, yani maddenin yükseltilmesiyle birlikte madde meselesinin yönünün sola döndürülmesiyle bağlantılıdır.

1. *Beden ve ruh* bahsinde, düşünürümüz ikincisine inanır. Fakat ruh, arzulayan, hisseden ve tasavvur eden ruh olarak hayvanlarda da vardır ve bu yanıyla bedenle sıkı sıkıya bağlıdır. Ruh, ancak organik bedende ve onun vasıtasıyla, onun bütünsel ve bölünmez etki etme biçimi olarak mevcut olur. İnsanda ise, onun tastamam hayvanla paylaştığı behimî ruha ilaveten, zihin vardır. Zihin, yalnızca hayvanların grup ruhundan farklı olarak her insanın kendine mahsus bir ruha sahip olmasını değil, bunun devamlılık arz eden ve bozulmaz bir ruh olmasını da sağlayacaktır. Bu bireysel ruh, artık bedenin yeniden imal edemeyeceği ve bedenin ölümüyle yok olmayacak bir ruh olarak kabul edilir. Bu ikinci noktadaki görüşüyle İbni Sina henüz Kur'an'dan uzaklaşmaz, keza bireysel insani ruhu, özellikle de bireysel ruhu ölümle sona erdiren İbni Rüşd bu bakımdan daha doğru sonuçlara varmıştır. Fa-

kat İbni Sina olanca kararlılığıyla *bedenin* yeniden dirilişini reddederek bireysel [ruhun] devamlılığının bütün tadını kaçırtır. Bedensel organ olmadan, efendinin kilisesi, cehennemin duyusal korkuların devasa ruhban kamçısından da, duyusal olarak yine de sanrılanabilir olan semavi sevinçlerin Ortodoks havucundan da mahrum kalır. Hıristiyan Ortaçağ düşünürlerinde, İbni Sina ve İbni Rüşd'le beraber onların da Aristotelesçi ruh öğretisinden hareket etmesine rağmen, böyle bir mahrumiyete rastlanmaz. Hıristiyanlıkta öte dünyada öncelikle korkular yanıyor, ölüler canlı bedenleriyle hissederek pişirilmek üzere yürüyorlardı. İbni Sina'da tam da içimizdeki hayvan ruhuna ait olan bu hissediş yaşamaya devam etmez; böylece o dönemde bilgi, bilenleri en azından öte dünyaya dair işkence korkusundan kurtarmıştır. Ruhun akıllı yanının ölümden sonra neyi idrak edeceği, bu salt zihinsel talih ya da talihsizlik, artık ruhbanın nüfuzu için istismar edilemeyecekti. Egemenlerin kilisesinin böylesi yıkıcı şahsiyetleri ahret kamçısıyla kovalamış olması şaşırtıcı değildir.

2. *Tekil idrak ve genel akılla* ilgili, düşünürümüz tamamen ikincisine bakar. Burada asla yalpalamaz, kendine mahsusluğun, törenin, itikadın berzahından çıkar bu sayede. Aristoteles'te bireyselleştirilmiş tekil idrak, bağlı olduğu bedenin habitusunu belirleyen, pasif bir görünümdeydi. Pasifti, çünkü, vücuda bağlı olarak, maddenin salt pasifine, alımlayıcı yanına, en azından onun taşıdığı eğilime bağımlı idi. Genel akıl ise aksine aktiftir veya aklın asli biçimini ve etki gücünü teşkil eder; söz konusu bedenin habitusundan bağımsız olarak, insani olanın gayrı şahsi kafasıdır. Aristoteles'in pasif *Nus*'u, sadece

bilgiye kabiliyetli olandır, aktif *Nus* ise bilgiyi veren. Fakat bu eylemli akılla aklın beşeri birliği arasındaki ilişkilerden Aristoteles hemen hiç bahsetmez. Böyle bir birlik, özgür birisiyle aynı ruh ve bedeni taşımaları görünüşten ibaret bulunan köleleri salt konuşan aletler addeden Aristoteles'e uzaktı; evet, Yunanlı olmayan herkesi doğuştan köle sayıyordu Aristoteles. Eylemli aklı Yunanlıların Geneli anlamında bile düşünmedi, aksine buradan aşıp tanrısal ruhun bir unsuru olarak ele aldı. Oysa eylemli aklın bireysel-olmayan yanı İbni Sina'da ve onun vasıtasıyla İbn Rüşd'de nasıl da farklıdır. Her şeyden evvel eylemli akıl burada *insan cinsinin zihinsel bir birliğinin* yeri olarak tanımlanmıştır. Salt habitusa dair olmayana, bireysel-olmayana dair bir belirlenimden, insani-evrenselin eylemli aklına varılmıştır böylece. İçeriği din değildir bunun, hele mezheple sınırlanmış lakaplı bir din hiç değildir, felsefedir sadece, açımlanan Aristotelesçi felsefe. Bu da, bizzat mezhebe dönüşen bireysel bir açımlama olmaz, İbn Rüşd'ün söylediği gibi, "en yüksek insani kemal, insan aklının nihai hedefi"nin timsalini Aristoteles ortaya koymuş olduğu için mükemmel sayılır. Elbette genel aklın insanda zuhur etmesine vasıta olması gereken yollar İslâmi düşüncede hayalî/fantastik yollar olmuştur, özellikle de İbni Sina'da. Ona göre eylemli zihin, tanrıdan aşağıya, gezegen ruhlarından "Ay'ı hareket ettirene" doğru akan duyusal-üstü zihinlerin dizisinin en alt basamağıdır. Eylemli zihin oradan gelerek doğrudan doğruya bizim aklımıza akar, onu aydınlatır ve kozmik varlıkların bir suretini yansıtır oraya. Yeni Platoncu yayılım teorisidir bu, bir müddet sonra bu şekliyle (yukarıdan aşağı doğru akan zi-

hinler veya kürelerin ruhları) Kabala'da yeniden üretilmiştir; bu kadim mitselliğin, yıldız mitolojisinin bu noktasında natüralizmden fazla uzak değilizdir. Yine de İbni Sina'da eylemli akıl, "en aşağı semavi zihin" olduğu için de, etkisi itibarıyla bizzat yıldızsal değildir, Aristoteles'te tehdidini gördüğümüz gibi tanrısal ruha da açılmaz. Fakat insan cinsinin birliği doğar böylece, *unitas intellectus*'un[8] hoşgörü öğretisi bunu sağlar: Bütün insanların aklı birdir ve akıl bütün insanlarda aynıdır. Her ne kadar daha Stoa, bütün insanların müşterek temel tasavvurlarına dair öğretisinden hareketle bu *unitas intellectus*'u ileri sürmüş olduysa da, onu ilk İbni Sina keskin hatlara kavuşturmuş, her nevi mezhepçi Ortodokslar da birbirini kesmiştir bunla ilgili. Salt silmeyle sağlanan müşterekleriyle[9] Stoacıların önünde Roma İmparatorluğu'nun türlü tenceresi vardı ve egemen sınıfça kollanıyorlardı. Oysa İbni Sina, sonrasında İbn Rüşd, *unitas intellectus*'la memleketlerinin dininin kibrini, yani İslâmın kendi dışında geceden başka bir şey olmadığına dair inancını yaraladılar. Eylemli aklın bütün insanlarda bir olduğu fikri, Hıristiyanlığın da Petrus'un en yüksek hâkim otoritesiyle temsil edilen mutlaklığını yaraladı. Her iki dinin ruhbanının bu tahribata ağır sapkınlık olarak saldırması şaşırtıcı değildir; Garp âleminde de İbni Sina'yla İbn Rüşd'ün ona verdiği suretle *unitas intellectus*, esas yanlış öğreti olarak lanetlendi. Hem Albertus Magnus hem Thomas [Aquinas], bu Aristotelesçi solla karıştırılmaktan sakınmak için, *De uni-*

8 Birleşik zihin/akıl.

9 Stoa'nın tek tek düşünürler arasındaki kanaat farklarını önemsemeyen, "silen" tavrına atıfta bulunuluyor olmalı.

tate intellectus contra Averroistas'lar[10] yazdılar. Zira terslik ortadaydı: İbni Sina'nın aklın birliği anlayışında zuhur eden, yeni *hoşgörü pathos*'undan başka bir şey değildi. Elbette bir filozof olarak, danışıklı yanlışa veya elle tutulur kötüye müsamaha gösterme anlamı yüklemez buna, fakat papacılığa, bilgisiz dar kafalılığa ve düne ait olanın bencillik ve aptallığın birleşimiyle zelotluğa[11] dönen saldırganlığına muhalefet eder. İnsani aklın hoşgörüsü bütün bunların üzerine çıkmış ve kendine ait olanın çoğunluğunu arkasına toplamıştır. Hiç de temkinsiz-müsamahakâr olmayan devrimci Vaftizciler'de[12] bu *unitas intellectus*, sonradan Zavallı Konrad'ın[13] tüm dünyaya yayılan panktot[14] ruhu sayılıyor, Thomas Münzer'in vaaz ettiği gibi "cinslerin ve imanın tüm dağınıklıklarının üzerine çıkıyor"du. Çokkatmanlı değer kavramı "doğa"yla beraber Aydınlanma'ya intikal edince, başka kaynaklarla beraber İbni Sina'nın *unitas intellectus*'u da etkisini tekrar gösterdi. Genel aklın birliğini, Yeni Stoacılıkla ancak kısmen örtülmüş olarak, tam da o zamanlar Aydınlanma'da zuhur eden doğal hukukun, doğal ahlâkın, doğa dininin kubbe-

10 İbni Sinacılara karşı, ortak akıl hakkında.

11 İncil'de tanrı adına savaşma iddiasındaki sofu figür. Koyu tutuculuğu, bağnazlığı anlatan bir terime dönüşmüştür.

12 16. yüzyılda Avrupa'da etkili olan radikal reformcu Hıristiyan hareketi. Vaftizcilik veya Yeniden-Vaftizcilik adı, kendi iradesine sahip olmayan çocuğun vaftiz edilmesini geçersiz sayan tutumlarından gelir. Kiliseyle devletin ayrılmasını, inanç özgürlüğünü, mülkiyet ortaklığını savundular.

13 16. yüzyılda Almanya'da Württemberg Dükü'ne karşı adalet talebiyle ayaklanan köylüler ve şehirlilerin, kendilerine verdikleri adla, "sıradan insanların" anonim kimliğini ifade eden ad.

14 Paskalya'dan elli gün sonra kutlanan dinî bayram; küçük paskalya yortusu.

si altında buluruz. *Intellectus agens vel universalis*'in[15] anlam istikametinde, barıştır kastedilen, bu demektir ki: eylemli ve hak anlayıştaki herkes için barış.

3. *Madde-biçim ilişkisine* gelecek olursak, düşünürümüz bilhassa bunu gitgide yeniden şekillendirmiştir. Bu yeniden şekillendirmeyi başlatan kesinlikle o değildir, fakat bu yönelim ilkin İbni Sina'dan başlayarak ve onun vasıtasıyla okullaşmıştır. Aristoteles'in halefi Straton, gördüğümüz gibi, etki biçimini maddenin içine çekmede yalnız kalmıştı. Peripatetik Okul'da esas felsefi çalışmanın zaten çok geçmeden sönüp gitmesi, başlı başına bir sebebiydi bunun; tek tek bilimlerde uzmanlaşmışlar, biraz da daldan dala atlayarak dağılmışlardır. Sadece Afrodisiaslı Alexander gibi önemli biri, yukarıda hatırlattığımız gibi, umumi natüralist öğretileriyle beraber Stratonculuğu geliştirmeye devam etmiştir. O, derslerinde bir "*soma theion*"u, gök cismi olarak tanrıyı anlatmakla kalmadı, Cicero'nun Straton'un derslerinden aktardığı "*Omnem vim divinam in natura sitam esse*"yi, yani tüm tanrısal gücün öte dünyadaki bir ruhta değil, doğada olduğu fikrini yeniledi. Fakat Ortaçağ'ın Aristotelesçi solu, *punctum puncti*,[16] madde kavramında Straton'a ve onun yorumcusu Alexander'a değil, İbni Sina'ya bağlanır. İbn Rüşd de Afrodisiaslı Alexander'ın rüşeym halindeki panteizmini, ancak İbni Sina'nın *Philosophia orientalis*'i sayesinde bilince çıkarmıştır. Aristoteles'in kendisi, –sol etki açısından bunu asli mesele olarak tekrarlamalıyız–, maddeyi ilkin tümüyle belirsiz, biçimlenmemiş olarak anlatmış-

15 Eylemli ve evrensel akıl.

16 Ana noktada, esas itibarıyla.

tı derslerinde, kendisi yaratılmamış olarak, her şeyi yaratmaya imkân verebilirdi. Etki eden biçimden henüz tamamen koparılmış olan bu ilk madde veya kadim-madde, salt pasif Mümkün'dür, salt ilişkisel olarak var olandır. Buna mukabil madde, dünyadaki bütün görünümlerindeki gibi, aktif etki biçimleriyle zaten bağlantılıysa şayet, süregiden "*dynamei on*"a, "Mümkün oluş"a, bir tür ortak etki unsuru eklenir. Bu ortak etki, etki biçimlerinin duhulünü ve mahiyetini bireyselleştirir ve belirler, çok defa bozarak yapar bunu. Böylece bu ikinci veya dünya-olmuş madde, ereksel biçimde şekillendirilecek etki biçimleri ve *Entelechie*'lerin, kendilerini ancak "*kata do dynaton*", yani "Mümkün oluş"a uygun olarak gerçekleştirebilmelerini sağlar. Fakat madde Aristoteles'te yine de esasen "*dynamei on*" kalır, pasif "Mümkün oluş"tur, potansiyelliktir (her ne kadar, şekillendirilen dünya maddesi gereğinde kendisi de negatif bir etken olarak sebebe dahil olsa, bir *conditio sine qua non*[17] teşkil etse bile). Aristoteles'te kendini gerçekleştiren tek etki biçimi Kuvve'dir, oluştaki edimdir; tamamıyla maddesiz edime dek uzanır: kendisi hareket etmeyen ve her şeyin hareket ettiricisi olan tanrıya dek. Burada, Mümkünlük halinden gerçekleşme haline geçişi temsil etmesine rağmen hareket maddeye yanaşmaz. Aristoteles hareketi de *Entelechie*'ye ait sayar, onu "tamamlanmamış *Entelechie*" diye tanımlar (*Physik*, Bölüm 5). Görüldüğü gibi, Aristoteles'te madde kavramı gerçi *nesnel Mümkün*'ün önemli temel belirtileriyle donatılmış fakat mayalananın ve gebeliğin, kendini do-

17 Olmazsa olmaz koşul.

ğurmanın, hele bu Mümkün'ün tamama ermemişliğinin belirtileriyle donanmamıştır veya henüz donanmamıştır. Bu yönde göndermeler mevcuttur gerçi, nitekim maddenin biçim olmaya doğru atılımına dair "*horme*" öğretisi böyledir (âdeta Platoncu *Eros*'un nesnel-oluşunu, maddi-oluşunu temsil eder). Ne var ki maddenin kendisinde bir Süreç-Fail'in varlığına dönük bu muazzam gönderme, Aristoteles'te maddenin pasiflikle özdeşleştirilmesini ortadan kaldırmamıştır. Gayrı maddi düşünülen *Entelechie*'nin, maddeye işlenmiş olan ve yaşayarak gelişen biçimin edim-olma imtiyazı da bununla hiç sarsılmamıştır.

İbni Sina gerçi Aristoteles'in bu öğretilerini takip eder, hatta maddeye etki biçimini de birbirinden ayırır, fakat bunları hep tam da maddeye önem ve hep daha fazla önem kazandıracak şekilde yapar. Etki biçimi, bilhassa onun en yücesi olan tanrısal etki biçimi, böylece salt maddiyat içinde bir nokta olmaya başlar, yahut salt maddi suretleri doğurtan nefesin can alıcı noktası. İbni Sina'da, onun felsefe ansiklopedisindeki *Metaphysica* çalışmalarında, şöyledir bu: Gerçek olanın önkoşulu olan Mümkün, husule gelişin mümkünlüğünü içeren bir özne varsayar. Bu özne, husule gelişin önkoşulu olarak kendisi husule gelmiş olamayacak olan, daha ziyade ezelî bir ilksellik ve husule-gelmemişlik olan maddedir. Böylece İbni Sina Aristoteles'in maddenin yaratılmamışlığına dair öğretisini mantıksal açıdan da şaşırtıcı bir biçimde keskinleştirmiş ve bunu da Mümkünlük kavramından çıkarak yapmıştır. Demek madde, tıpkı biçim gibi ebedi bir varlıktır ve kendi varlığından mahrum bulunan salt ilişkisel bir oluştan ibaret değildir; biçim karşısında istidadın, ora-

da zaten belirlenmiş olan istidadın özüdür daha ziyade. Mamafih İbni Sina, Mümkün'ün özneliğine bir de gerçekleşmenin sebepsel özneliğinin eklenmesi gerektiği sonucunu çıkartarak devam eder; çünkü Mümkün'e gerçekliği ekleyecek olanın kendisi, salt bir Mümkün'den ibaret olamaz. O zaman, nasıl maddenin bütün şeylerin mümkünlüğü olarak varsayılması gerekiyorsa, maddeye içkin bulunmayan bir sebebin de, şeyleri Mümkün'den gerçekliğe yükselten bir "*dator formarum*" veya biçimlendiricinin de varsayılması gerekir. Lakin İbni Sina tanrısal bir sebebin bu etkinliğini derhal salt varoluşu bahşetme ve ayakta tutmayla kısıtlamıştır. Bu *actus purus*'ta,[18] *zaten maddenin nesnel mümkünlüğü içinde varoluşa ayarlanmamış, hatta önden biçimlendirilmemiş* herhangi bir içerik (nelikler, özler) bulunmaz; tek uyandırıcı da tanrıdır. Tanrı veya Aristoteles'in maddesiz *actus purus*'u, nihayetinde biçimdeki *Fiat*'tan[19] ibaret kalır; biçim verici olmaktan çıkıp zaten onsuz da gelişebilecek olgunlukta olan için bir sinyal vericiye dönüşür; özler, nelikler, biçimsel esaslar yekûnu, devinmez onun içinde. Gerçi soyut *materia prima*[20] kendi başına, biçimlerin çokluğunu, hele yekûnunu uzaktan bile içeremez, yine de vuku bulan biçimsel karışım vasıtasıyla somut *dünya maddesinde* önceden şekillenmiştir: "Maddenin bireysel varlığını meydana getiren ilkeler, ona tertibini bahşeden ilkelerdir... Bu tertip, belirlenmiş şeye öteki şeylerden daha ziyade münasip olanın varoluşunun meydana gelmesi için gereken itkiyi verir. Tertip (somut

18 Saf edim.

19 Latince: Olsun.

20 İlk madde.

dünya maddesinde), belirli bir bireysel biçimle kurulmuş kâmil bir ilişkiden başka bir şey değildir" (*Die Metaphysik Avicennas*, çev. Horten, 1909, s. 611 vd.). Bizzat özler zaten özgül maddi istidat olarak konumlandırılmışlardır, öyle özgülleştirilmiştir ki bu, İbni Sina, Aristoteles fiziğinde sayılan değişim türleri kadar çok madde türü sayar. Üç tür vardır: Yer değişikliği, hususiyet değişikliği, organik dönüşüm – mesken tuttukları biçimler ve kendilerine atfedilen belirli maddi Mümkün'lerle beraber. Ayrıştırılan biçimin kavramı uçup gider ve İbn Rüşd'ü beklemeden, daha İbni Sina'da, etki-gerçekliğinin bir bölümünü maddeye terk etmek zorunda kalır. Evet, İbni Sina unsurlar öğretisinde biçimi maddenin "iç ateşi" veya "ateşli hakikati" diye tanımlar. Yani madde-biçim ilişkisinin böylece değiştirilmesi ile, İbn Rüşd'deki neredeyse tamamen biçimlendirici içkinlik veya *natura naturans* arasında anca birkaç adım vardır. Buna göre madde bütün biçimleri hayatın tohumları olarak içinde taşımakla kalmaz, hareket de Aristoteles'teki gibi *Entelechie*'ye değil, büyük ölçüde maddeye yanaşır. İbn Rüşd'e göre maddede ezelden beri bulunan biçimleri geliştirerek ortaya çıkartan, "semanın döngüsel hareketidir". Nitekim İbn Rüşd'ün "*Destructio destructionis*"inin tayin edici cümlesi şudur: "*Generatio nihil aliud est nisi converti res ab eo, quod est in potentia ad actum*", yani bir şeyin her meydana konuluşu, onun potansiyelinin kendisinde temellendirilmiş gerçekliğe döndürülmesinden başka bir şey değildir. Biçimler de sadece maddenin kendisinden çıkarlar – gelişme "*eductio formarum ex materia*"dır. Demek Aristotelesçi solun yönelimi, madde-biçim ilişkisinin değiştirilmesinden çıka-

rak, açıkça aktif –sadece mekanik değil– bir varlık olarak kavranan maddeye doğru ilerler. Dünyayı yaratmış olan tanrının yerine, *natura naturans*'ın yaratıcı gücü geçer – oradan da *natura naturata*'ya[21] gidilir. Gelişme kavramı üzerinden bir *natura-supernaturans*'a, keza bir *natura-supernaturata*'ya varmanın yolu o kadar uzun olmayabilirdi. Her ikisi de semayı, yani artık serbestçe salınmayan ruhsal biçimiyle istikbal olarak düşünüleni, mümkün ayakları üzerine oturtmuş olurdu. *Fakat "eductio formarum ex materia", aynı zamanda hem imbik hem gizli hazine olarak, oradan hareketle yeni bir madde kavramını ifade etmeye yeterli geldi.* İslâmi ortokodosinin İbni Sina'yı da, İbn Rüşd'ü de lanetlemesi ve ikisinin de temsilen yakılması, yani eserlerinin ateşe atılması şaşırtıcı değildir; tıpkı daha sonra Hıristiyan Engizisyon'unun Bruno'yu canlı canlı yakması gibi.

21 Yaratılmış doğa.

İbni Sina'nın Thomas'a Etkisi ve Aksi

Anılan solu, Hıristiyan manastır düşünürlerini kolayca harcamak için kullanmaktan daha yanlış bir şey olamaz. Avrupa skolastiğini küçümsemenin devri çoktan geçti, bunu şurada burada hâlâ sürdürenler de tamamen aptala dönmüş haldeler. Hıristiyan skolastiği de öyle çok yönlüdür ki, nasıl İslâmi skolastiğe sol diyemezsek, o da Aristotelesçi Sağ denerek geçiştirilemez. Tam da Albert ve Thomas'ın damgasını vurduğu klasik Hıristiyan skolastiği, kimileyin İbni Sina'yla hemfikirdir de. Hususen bilgi teorisinde; bilmenin, nesnelerin kendisine yönelik *birincil* amacı ile salt bu nesnelerin kavramlarına yönelik *ikincil* amacı arasında İbni Sina'nın yaptığı olağanüstü ayrımla ilgili olarak, böyledir. Hele İbni Sina'nın *evrenseller meselesiyle*, yani genel kavramların reel geçerliliğiyle ilgili hükmü, Albert ve Thomas tarafından aynen devralınmıştı. Evrensellerin veya genel kavramların, dünyanın planıyla ilgili *ante rem*[1] bir geçerliliği vardır buna gö-

1 Önsel (düz anlamıyla: mücadeleden/savaştan önce).

re, doğayla ilgili olarak *in rem*,[2] soyutlayıcı idrak bakımından da *post rem*[3] bir geçerliliği vardır. İbni Sina, daha sonra Hıristiyan skolastiğinin Albertçi-Thomasçı zirvesinde geçerlilik kazanan bu çözümü iki yüz yıl önceden formüle etmişti. Bu noktada Albertus Magnus ve Thomas İbni Sina'yı çok defa otorite olarak takdim ederler; dolayısıyla bu noktada Hıristiyan skolastiği büsbütün sağda veya İbni Sina solda durmaz. Hatta, sonradan evrenselleri yeniden salt insan idrakinin *post rem*'ine indirgeyen anlayışın dayattığını düşünürsek, burada, Occam'ın[4] nominalizminde, yer yer daha fazla sol vardır, zira burjuvazinin bu-dünyaya yönelişi başlar – ki bu İbni Sina ve İbn Rüşd'ün zamanında mümkün değildi. Velhasıl Hıristiyan skolastiği asla kesinkes ve toptan Aristotelesçi Sağ olarak tanımlanamaz, bilhassa mantık ve bilgi teorisiyle ilgili olarak bu hiç söylenemez. Yine de esas itibarıyla, belirleyici noktalarda şu kesindir: Klerikal[5] temeli ve buna bağlı olarak yüksek skolastiğin hiç de natüralist olmayan apolojetiği[6] nedeniyle, belirttiğimiz istisnalar haricinde onu *Aristotelesçi Sağ* olarak anabiliriz. Yüksek Ortaçağ'ın Katolik sistemleri Aristoteles'i yalnızca *praecursor Christi*[7] değil, daha kararlı biçimde feodal-klerikal zümre toplu-

---

2 Bir şey karşısında, bir şeye mukabele ederek.

3 Sonradan, takiben.

4 Ockhamlı William. Sapkınlıkla suçlanmış olan 14. yüzyıl İngiliz filozofu. Öğretisinde dünyanın "olumsallığını" ileri sürmesi ve ilahi ve maddi-dünyevi bilgi alanlarını ayırması dikkate değerdir.

5 Kilise otoritesine mutlak itaatkâr.

6 Düz anlamıyla: savunmacılık. İlahi emirleri (İncil'i) kanıtlamaya adanmış ilahiyat branşı.

7 İsa'nın ön keşifçisi ve hizmetkârı.

munun ve onun ideolojisinin *praecursor*'u olarak yorumlamışlardır. Thomas, bedenle ruh arasında, dünyanın maddeyle bağlantılı "*formae inhaerentes*"i[8] ile öte dünyanın –tepesine saf tanrısal ruh-biçimini koyduğu– maddeden azade "*formae separatae*"si[9] arasında, Aristoteles'te asla o kadar belirgin olmayan bir yarılmayı vaz'eder. İbn Rüşd'de maddenin kalbi olan *natura naturans*'la Thomas'ın şu hükmüyle de karşılaştırın bunu: "*Oportet quod primum materiale sit maxime in potetia et ita (!) maxime imperfectim*" (Summa theol. I 4, I c), yani, madde, tam da en geniş olanak olması itibarıyla, mükemmellikten en uzak olandır. İbni Sina ve İbn Rüşd'deki madde-biçim ilişkisinin tam tersi bir tını işitiriz burada, bütün biçimlerin kendi eylemiyle kendini biçimlendiren bir maddi dünyada içerilmesi fikrine de çok uzaktır. Şark düşünürleri biçimlerle –özellikle yüksek biçimler– madde arasındaki ayrımı ilkin azaltmış, sonra aşmışlarken, Thomas *formae separatae* ile *formae inhaerentes* arasında Aristoteles'in çok ötesinde bir ikilik kurar. Aristotelesçi Sol'un dünyanın açıklamasından türettiği saf ruhu, tamamıyla aşkın bir teizm ile doldurur. Aristoteles'ten beri gelen kudretli sağ çizgi, Hıristiyan yüksek skolastiğinde, dünyanın son kertede aşkınlıkla vaz'edilişi ve açıklanışıyla belirlenir. Floransa'daki St. Maria Novella bazilikasındaki Giotto okulu üslubunda yapılmış bir fresk, İbni Sina'yı iki sapkın Arius ve Sabellius'la bir arada resmeder bu nedenle, hepsi de tamamen "yanlışlıkları kanıtlanmış" olarak Thomas'ın ayakları altına serilmişlerdir. Hıristiyan

8 Şey(ler)de içkin.

9 Müstakil, kendileri "sayesinde" var olan fikirler.

yüksek skolastiği, katedral[10] yapısını temelden yukarıya, dünya kavramına ve semaya yayan merdiven nizamı *Pathos*'uyla, feodal-klerikal toplumun *Entelechie*'sini teşkil etmezdi yoksa. Birçok dünyevi biçimin maddede kendini gerçekleştirmesi yerine, yüksek yerlerdeki saf etki biçiminin mutlak hâkimiyeti vardır, onun dünyadaki rabıtası da en iyi ihtimalle bir vassaldır.[11] Bu ürün üzerinden üretim yapan, ondan soyutlanmış olarak yukarılarda bir yerde gerçekleştirir yaratımını, onun amili-ajanı, kendini insanlara ve yeryüzüne duyurduğunda bile, tahtından kalkmaz. Thomas'ın sistemi, Aristoteles, İncil ve dogma arasında muazzam düzgün bir ahenk kurma denemesiydi (Augustin buna pek girişmemişti), fakat nasıl Goethe'nin zamanın uğuldayan dokuma tezgâhında işleyip yaratan yeryüzü ruhu kilisede ters veya uygunsuz kaçacaksa, İbni Sina'nın madde kuvvetinin, hele İbn Rüşd'ün *natura naturans*'ının bu pek düzgün *Summa*'daki[12] durumu öyle olacaktır.

Oysa genç Thomas'ın Arap etkilerinin üstesinden gelmesi gerekmişti. Sırf duyusal algılardan aldığı bilinen haz bile, bu üstad, büsbütün semada kalmaktan alıkoyuyordu. Ders vermeye başladığı Paris'te, Brabantlı Siger üzerinden gelen bir İbni Sina etkisi vardı; bilginin –tam da bilgi olmak sıfatıyla– geleneksel imana oturması gerekmediği düşünülüyordu. Aristoteles'in öğretilerinden bi-

---

10 Piskoposun makam tuttuğu kilise anlamında kullanılan katedralin kelime karşılığı koltuk, makamdır.

11 Bir otoritenin tebası olarak hüküm süren veya toprağa tasarruf eden.

12 Bir bilimsel konuyu bütünsel olarak ele alıp 3yerli yerine oturtan" skolastik eser.

ri, belirttiğimiz gibi, idrak eden ruhun bütün insanlarda bir ve aynı olduğudur; bilincin bireysel hayatiyeti ortadan kalkar buna göre. Thomas gerçi bu sapkınlığa karşı bir metin yazmış (*De unitate intellectus contra Averroistas*), aklın birliği fikrini Siger'in yorumundan uzaklaştırmaya çalışmıştır fakat buradaki "karışıklıkla" mücadeleye kalkışması, ortada karıştırılacak bir şey olduğunu gösterir. Her şeyden önce Thomas, hayatı boyunca, dünyanın zamanın başlangıcındaki yaratılışının felsefi olarak kanıtlanamayacağını anlattı; bu noktada keza İbn Rüşd'ün kültür çevresinden olan Yahudi Aristotelesçi Maimonides'le[13] uyum içindeydi. Zaten özgün Aristoteles'in kendisi, dünyanın içkin ve kiliseci-aşkın açıklamaları arasında yeterince yarıklar açmıştı. Ancak Thomas tabii burada da ikisini ahenklendirmeye çalışarak ortada duruyordu; *Suum cuiqe* ilkesiyle[14] ve örtülü uyuşmazlıklarla, başlangıçta şüpheci durmasına karşılık çok geçmeden kendisi de ortaya doğru kayacak olan kilisenin asası altında. Nitekim (sapkınlıkları henüz tamamen bilinmeyen veya öne çıkarılmayan) genç Thomas'ta bile Aristoteles daima aşkın-nizami olmuş, öyle görelileştirilmişti. Kilisenin o zamandan beri geçerliliğini koruyan oranlamasına göre yapıyordu bunu: Aristoteles'in felsefesi, *lumen naturale*'nin[15] nüfuz edebileceği bütün hakikatlerin timsaliydi, vahiy bu hakikatleri reddetmezdi fakat onların üst-biçimlendirici-

13 Veya İbn Meymun. 12. yüzyılın ikinci yarısında eser veren Endülüslü düşünür. Yahudi öğretisini Aristotelesçilikle uyumlandırmaya çalışmıştır.

14 Herkese kendininki/kendi hakkı.

15 Aklın doğal ışığı.

si ve tamamlayıcısı idi. Felsefelerini teolojik güdümden kurtaran Latin İbn Rüşdcüler de resmî skolastikten tamamen kayboldular – sonra, nominalist geç dönem skolastiğinden de. Tam da, İbn Rüşdcülükten bağımsız olarak, zamanın skolastikçisi Halesli Alexander tarafından *en önemli* olarak vurgulanmış olan konu, Thomas'ta geri çekildi, en azından merkezî konumunu yitirdi: *eylem* ve *potansiyelin*, *biçim* ve *maddenin*, *içkin* tahrik ve verimkârlık niteliğidir bu. Thomas bunun yerine kozmolojik merkeze aşkın ilk-eylem olarak tanrıyı koydu ve Aristoteles'te yalnızca dünyanın ve yaratıklarının *ereksel*-sebebi olan tanrıyı onun *etken*-sebebine dönüştürerek yaratma gücü ve varlık bahşediciliğiyle mutlaklaştırdı. Thomas sonunda biçimlerin gerçekleştirici niteliğini de (*Entelechie*ler) silerek bu eylemi *münhasıran*, hem biricik hem mutlak aşkın nitelikli *tanrısal* eylem-oluşun, gerçekleştirici-oluş'un bir *bağışına* indirgedi. Mamafih bu noktada Thomas şaşırtıcı bir şekilde Aristoteles'e Araplarca yapılan katkıları, yani ilkin İbni Sina'nın keskinleştirdiği *öz* ve *oluş*, *essentia* ile *existentia* arasındaki ayrımı izliyor görünür (Thomas'ın *Deus-creator*[16] metni: *De ente et essentia*). İbni Sina Yeni Platonculuğun örneğini izleyerek dünyevi şeylerin tesadüfi varoluşu ile zorunlu nitelikteki bir tanrısal varoluş arasında ayrım yapmıştı sahiden; varoluşun ilki de bu ikincisinin pınarından çıkmış, ondan türemiştir. Fakat İbni Sina'da, hele İbn Rüşd'de, dünyevi *Entelechie*'lerin etken nitelikli eylem-oluşu, maddi potansiyeli-kuvvesi itibarıyla pekâlâ *bizatihi yaratıcı* vasfını korur,

16 Tanrı-yaratıcı.

oysa Thomas bunu büyük ölçüde –daima yaratılmış olan, asla yaratıcı olmayan– dünyadan kopartır ve eylem-oluşu dünyevi *Entelechie*'lerin işlevi olmaktan çıkartır. Bir *natura naturans*'ın can veren, yani yaratan niteliği, tıpkı kendini ancak yaşayan-eylemli haliyle geliştiren belirlenmiş-biçim olarak *Entelechie* gibi, anlamsız ve gerçek dışı bir hale gelir böylece. Yaratık olmanın kendini gerçekleştirme işlevi de tamamen tasfiye edilince, bu Thomas'ta yalnızca yukarıdan verilen bir bağış sayılır artık, buradaki yegâne oluş gücü olan aşkın tanrısal gücün eşlikçi etkisi olmadan da hiçbir geçerlilik taşımaz. Ancak, hiçbir potansiyellikle, hiçbir gerçekleşmemiş mümkünlükle kayıtlı bulunmayan bu mutlak gerçek, gerçekten etkide bulunabilecektir nihayetinde; yani, mümkünlükten gerçekliğe sevki sağlayacaktır. (Tıpkı Thomas'ta, dünyevi *analogia entis*'te[17] bile, mümkünlük bakımından sıcak olan odunun gerçeklik itibarıyla sıcak hale gelmesini ancak gerçek ısının, sözgelimi ateşin sağlaması gibi.) Demek, mutlak gerçek olan, *hiçbir mayalanan natura naturans'la karşılaştırılamaz*, sadece tanrıdır, veya Thomas'ın "tanrının özü onun varlığından başka bir şey değildir" dediği (*De ente et existentia*, bölüm 6) aşkın sabite – veyahut, "Ben, ben olacak olanım"ın (*Çıkış/Huruç*, 3, 14)[18] gelecekten tamamen azade çevirisiyle: "Ben var olanım, bu tanrının özel adıdır" (*Summa theologiae* I, 13, 11). Tanrının özünün varoluşu kapsayan yegâne öz olduğunu, ontolojik tanrı kanıtı denen şey anlamında anlayamayız gerçi (*Ens perfectissimum eo ipso = Ens*

17 Oluşun izafiliği.

18 Türkçe resmî Kitabı Mukaddes çevirisinde: "Ben, ben olanım"a 'indirgenmiştir."

realissimum);[19] asla *a priorici* [önselci] olmayan Thomas, kozmolojik tanrı kanıtı denen şeyi (eserlerden hareketle varlığın nihai sebebini çıkarsamak) ona tercih eder. Bizzat maddenin de pekâlâ bir rolü vardır zaten Thomas'ta: Madde, "*principium individuationis*"tir,[20] bir türsel biçimin muhtelif numunelerinin *çokluğunu* koşullar (sadece *humanitas*[21] değil, tek tek insanlar vardır buna göre, sadece *stellaritas*[22] değil, muhtelif gök cisimleri vardır). *Entelechie* vassalları da etki güçleriyle bir *kabiliyet* taşırlar, öyle ki *tek başına* tanrının *nedenselliğinin* (Arap dünyasında tam da İbni Sina'nın, İbn Rüşd'ün dışında ve onlara karşı, Mütekellîm'in[23] gerici mezhepçi felsefesinin iddia ettiği gibi) yeri yoktur burada. Ancak varoluş etkeninin kopartılıp ilkesel olarak ta yukarılara kaydırılması, Aristoteles'in kendisinde de içkinliği zedelemekle kalmamış, sol-Aristotelesçi maddenin mekânını *kendi logos spermatikos*'uyla[24] iyice –ve kelimenin tam anlamıyla *au fond*–[25] bloke etmişti. (Nitekim Stoacılar *energia*'yı, şeylerin içindeki tanrısallık-içre yaratıcı zihin olarak tanımlamışlardı.) Dolayısıyla aşağıdan gelen her özgürleşmiş *natura naturans* (kendi kendini doğuran madde), kilise Aristotelesçiliğinin gözünde, güneşten bile daha apaçık biçimde, kükürtle yakmaya layık bir şeytan işi idi. Bruno bunu tenin-

19 Kendinden doğru en mükemmel olan şey [tanrı] = en gerçek olandır.

20 Bireylik/bireyleşme ilkesi.

21 İnsanlık.

22 Yıldızlar.

23 Arapça düz anlamıyla: söyleyenler, bildirenler. Bidatlere, yani sapkın sayılan yeniliklere karşı imanın esaslarını pekiştirenlere verilen ad.

24 Zihni dölleme (veya ruhu ateşleme) kabiliyeti.

25 Temelden.

de duymuş, Spinoza aynı "*natura sive deus*"tan[26] ötürü aşkıncı ortodoksiden "*signum reprobationis*"i, "rezalet damgasını" yemiştir alnına. Aristotelesçi *Entelechie*'lerin aşkıncı bakışla kaydırılan *energia*'sı, bir de üstüne Faust'un "etki gücü ve tohum"u tarafından en kararlı biçimde dünyadan (ve dünyanın kendinden hareketle açıklanmasından) koparılıp öte dünyaya yollanmıştır; tepedeki mutlakıyetçiliğe uygun olarak, son kertede yaratan ve yöneten yegâne güçtür o, onuru ve varlığı tek o bahşeder.

26 Tanrı, yani doğa.

Aristotelesçi Solun Kilise Karşıtı Harekete Tesiri

Bahsettiğimiz solun artçı tesirlerini şimdiye kadar olduğundan daha bilinçli ele almanın zamanıdır. Bu tesirler, burjuva şafağından çok daha önce belirmişlerdir, evet, şaşırtıcı biçimde. 13. yüzyılda *Gül'ün Romanı* vardır mesela, basbayağı dünyevi neşeyle doludur, etin ruhtan kurtulmasıyla ama aynı zamanda bu-dünyadaki maddenin ruhlanmasıyla doludur. Bu romanın bahçesinde arzulanan gül, semavi bir gül değildir, aşk dünyası dünyevi aşk olarak yaşar burada, İbn Rüşd de vaftiz babasıdır. Böyle şen bir açık fikirlilikten gayrı, Hıristiyan-ve-anti-Hıristiyan bir İbn Rüşdcülüğün akademide rahatsızlığa yol açması söz konusudur. (Sorbonne'da başlayıp Rönesans'a ve Barok'a kadar Padova Üniversitesi'nde üretimine devam edilen bir rahatsızlık.) Burada ana mesele, bireysel ölümsüzlüğün inkârı ve onun –en az o kadar tartışmalı biçimde– genel zihinde yaşamayı sürdürmesi fikriyle ikamesi değildi sadece. Odakta daha ziyade madde meselesi, –İbn

Rüşd'ün aynı adlı vaazıyla–, maddi "*substantia orbis*"in[1] önceliği duruyordu. Özellikle hukukçu Padovalı Johannes, daha sonra ve ondan daha zayıf biçimde tıpçı Pietro d'Abano, iki filozof olarak, kiliseye ve onun yaratılış öğretisine karşı maddenin önceden var olduğunu savundular. Dünya güncel hale gelmeden (gerçekliğe çıkmadan) önce potansiyel olarak var olduğundan, tıpkı onun imkânının cevherini oluşturan madde gibi ebedi idi. Fakat bütün bunlar, sadece zarif şiirlerde ve konferans salonunun gölgelerinde kalmayan artçı tesir karşısında arka plana düşer.

Yeni madde-biçim ilişkisinin yakıcı artçı tesiri kendini başka bir yerde, tehlikeli mezheplerde ve Şehitler'de gösterdi. Mezhep reislerine bakacaksak, 1200'lerde panteist sapkınlar Benalı Amalrich ve Dinantlı David vardır. Bunlar Amalrikan[2] mezhebinin başlarıydı, kilisenin, tam da ruhlarının "maddesinden" ötürü hayalci ruhlar dediği mezheplerden farklıydılar. Albingenser[3] hareketiyle, keza politik olarak aynı zamanda özgür kutsal ruhun gelişini ilan eden Fioreli Joachim'le bağlar da eksik değildir. Fakat Dinantlı David'in kutsal ruhu tuhaf şeyler getirmişti beraberinde, o semadan inmekten ziyade Bağdat'tan ve Kurtuba'dan [Cordoba], İbni Sina ve İbn Rüşd'den geliyordu. Albertus Magnus, David'in derslerinde "*Deus, hyle et mens una sola substantia sunt*," diye öğrettiğini aktarır, yani tanrı, madde ve ruh tek bir cevherdir. Thomas, şunu ekler: "*Stultissime posuit deum esse materiam primam.*"

---

1 Dünyanın esası/özü. Özgün adıyla: *Risâle fî cevheriyyeti'l-felek.*

2 Fransızcada: *Amauriciens.*

3 Veya: Katharizm, yani "arınmacılık".

Böylelikle tanrı, madde ve beden öz itibarıyla aynı, tanrı da her şeyin kendisinden olduğu, bütün biçimleri kavrayan ilk madde olmaktan başka bir şey değil ise, Garp'ta da biçim madde karşısında mağlup düşmüş demektir. Dinantlı David'in uzun süre bir devamı gelmedi elbette, sapkınların atıldığı ateş köklerini kuruttu, bu öğretinin Rönesans'la ilişkisi fazla erken kurulmuş bir temastı, bu bağ ancak Giordano Bruno'da görülür hale gelecekti. Onun eskilerle teması elle tutulacak kadar somuttur; keza, İbni Sina'yla İbn Rüşd arasındaki İspanyol-Yahudi filozofla, Dinantlı David'le Bruno'yu zuhurlarından evvel birleştirmiş olan Avicebron'la da. 11. yüzyılda yaşayan Avicebron, dinsel manzumeler yazan Salomon İbn Gabirol'la aynı kişidir ve uzun süre Arap sanılmıştır; onu neredeyse İbni Sina ve İbn Rüşd'den daha büyük hürmetle anan Bruno da öyle zannetmişti. *Fons vitae*[4] adlı eseri Yahudi-Arap kültür çevresini az etkilemiş bir düşünürdür, Hıristiyan-heretik [sapkın] çevrelerini ise o oranda çok etkiledi. Evet, şunu diyebiliriz: İbni Sina'yla yükselen Aristotelesçi Sol, Avicebron vasıtasıyla son derece tuhaf bir biçimde Yeni Platoncu Solla birleşir; öyle ki, Plotin'in "akledilebilir madde" gibi doğuştan mistik bir kavramını bile, yukarıdaki tanrı katından, radikal bir biçimde dünyanın bütün katmanlarına yayılan bir "*materia universalis*"e dönüştürebilmiştir. Bu yönelim İbni Sina'nın *Philosophia orientalis*'inde vardı zaten, Avicebron'un eseriyle beraber, Dinantlı David ve onun haleflerine etki etmiştir. Fakat Avicebron –akılla bedeni– birleştirici "*materia*

4 Hayat kaynağı.

universalis"ini, İbni Sina'dan daha keskin biçimde, dünyanın yaşamsal bağlamının birliğinin cevheri olarak kavrar. Taştan insan türünün en yüksek aklına, "genel zihine" kadar, her şey biçime üstün olan tek bir malzemeyle donanmıştır: Sadece tanrının iradesi bundan azadedir. *Fons vitae*'nin ikinci bölümünde öğrenci "Anladım ki," der, "insanın kendine mahsus özel maddesi genel doğa maddesinde, o da genel semavi maddede, o da genel bedensel maddede, o da genel ruhani maddede bakidir." Buna göre, özel doğal maddenin üzerinde dört yüksek madde vardır ve bunların hepsinin cevheri ortaktır, kendileriyle ilgili istisna-muafiyet tanımadan, dünyanın birliğini taşırlar. Kuşkusuz Şark natüralizminin, maddeyi her yerde hazır ve nazır birlik cevheri sayan bu mesajı da Avrupa'nın panteist sapkınlarına ulaşmıştır; David'in "*Omnia in materia idem*"[5] formülü buna işaret eder.

Şimdi, maddenin şerefinin nihayet parıldamaya başladığı Bruno'ya gelelim. Biçimin önceliği tamamen ortadan kalkar, öte dünyadan çıkıp gelecek veya ışıyacak biçime ise en küçümseyici gözle bakılır onda. Kendi kendini tohumlayan, evrenin biçimlerini doğuran, kendi kendini açıklayan madde, özerktir. Dünyayı meydana getiren sanatçı, ancak bu *natura naturans* içinde yaşayabilir, ebedi tanrı-doğanın yaptığı da, *natura naturata* adlı ebedi dünya elbisesini dokumaktan ibarettir. Bizim algıladığımız dünyanın sebebi, maddede mahfuz suretler zenginliğinin namütenahi ortaya çıkmasıdır. Bruno'da madde hiçbir vakit pasif kalmaz, eylemsiz, becerisiz-çalışmadan, kemale er-

5 Her şey maddede aynıdır.

meden kalmaz, "*senzo atto, senza virtù e perfezione*". Bruno'nun İbni Sina'yı, Avicebron'u, İbn Rüşd'ü tam anlamıyla dünyaya getiren pırıl pırıl natüralizmi öyle büyüktür ki, Aristoteles'in maddenin biçime (kısıtlı şekillendirilmiş bir biçim) dönüşme itkisiyle ilgili kavramını, (yaratıcılığın engin bir kucağı olarak) maddenin özerkliğiyle telif edilebilir görür. "Madde, günbegün yattığı yerde değişim geçiren türden biçimlere arzu duymaz... Ayrıca, maddenin biçimi arzuladığına dair söyleyebileceğimiz sebepler, aksine onun biçimden nefret ettiğine dair söyleyebileceklerimizden daha iyi değildir... Çünkü, zaman zaman kabul ettiklerini ve meydana getirdiklerini arzuladığını söylediğimiz gibi, bir şeyleri bir kenara bıraktığında ve bertaraf ettiğinde de onlardan nefret ettiğini söyleyebiliriz, hatta arzuladığından çok daha kuvvetle nefret ediyordur, zira kısa süreliğine sabit tuttuğu o tekil biçimi ebediyen kaldırıp atmıştır... Biçimlerin kaynağı, onda mündemiç olanı arzulamaz, çünkü insan sahibi olduğu şeye arzu duymaz" (Dialoghi della causa principio ed uno,[6] 4. Diyalog). Giordano Bruno'nun, onca yüzyılı aşarak gelip bu hayat dolu materyalizmde kendini gösteren Aristotelesçi Sol'la manevi yakınlığı bilinçlidir aynı zamanda: "Bu nedenle, Aristoteles'ten ve onun istikametindeki başkalarından anlaşılabildiği kadarıyla doğadaki biçimlerin ilişkisini müspet değerlendiren bazıları, neticede biçimlerin sadece madde üzerindeki *accedentia*[7] ve belirlemeler olduğu, eylem ve *Entelechie* addedilme imtiyazının bu nedenle maddeye ait olması gerektiği sonucuna vardılar; hakikatte cevher ve doğa olma-

6 Sebep, ilke ve Bir üzerine diyaloglar.

7 Eklemeler, eklenen nitelikler.

dıklarını, cevherdeki ve doğadaki şeyler olduklarını söyleyebileceğimiz türde şeylere ait değildi bu imtiyaz. Cevherin ve doğanın ise, onlara göre zorunlu, ebedi ve tanrısal bir ilke mahiyetindeki madde olduğunu iddia ettiler, şu Mağripli, Avicebron, onu her yerde hazır ve nazır tanrı olarak tanımlar" (aynı yer, 3. Diyalog). Tabii Bruno'nun kendisi, biçim ilkesinin büsbütün iptaliyle tamamen hemfikir değildir; filozofun metinlerindeki sözcüsü olan Teofilo, aynı diyalogda, madde ilkesinin yanında bir biçim ilkesinin de berdevam olduğunu ilave eder hemen – her ne kadar, dünya gücü dediği maddeyle içsel bir ilişki içinde –evrensel biçim– olsa da. Maddî her yerde hazır ve nazır olma halini bu da ortadan kaldırmaz, biçimsel ilke olarak dünya ruhu da "gemideki dümenci"dir sadece. Tam da bu biçim ilkesi, tanrının iradesi mahiyetindeki en yüksek ilke olarak "Mağripli Avicebron"da henüz hiç madde içermiyorken, mutlak içkinlik düşünürü olan Bruno'da maddenin közünden ayırt etmek neredeyse imkânsızdır. Her ne kadar Bruno maddeye birinci, biçime ise ikinci oluş ilkesi dese bile, madde onun için bütün biçimlerin anasıdır, biçimler onun çocuklarıdır, madde ile biçim arasında herhangi bir reel öz farkı yoktur. Bu nedenle Hegel haklı olarak şunu söyler Bruno'nun ilkesi hakkında: "Bu madde, etkinliği olmaksızın hiçtir, biçim maddenin kudreti-kabiliyeti ve iç hayatıdır." Böylece Bruno İbni Sina natüralizmini nihayetine vardırır: Tanrı şimdi artık maddede müstakil bir uğrak değildir, hareketsiz hareket ettiriciye tabi olduğu düşünülen maddenin kendi ayrı hayatı vardır – son derece de hareketli bir hayat. Sadece Spinoza'nın panteizminde, içkinlik daha kesintisiz bir iç içelikle görünür; bu arada Spi-

noza, madde-biçim ilişkisinde Aristoteles'in ve onun solunun terminolojisi ve konuları içinde hareket etmeye gerek duymaz artık. Fakat Spinoza da işaret ettiğimiz istikametin ruhundan pek uzaklaşmamıştır, öyle ki onu bilmediğinden kesin emin olabileceğimiz Dinantlı David'de bile, esas itibarıyla Spinoza'daki öz-sıfat birliğinin tınısı çalınır kulağımıza. "Deus hyle et mens una sola substantia sunt,"[8] diye öğretmişti Dinantlı David; burada Spinoza'nın nesnel birlik anlayışını işitmemek mümkün değildir: Deus sive natura et res extensa et res cogitans.[9] Aristotelesçi Sol'un dünyaya içkin yeni felsefeye aktarımları bu kadar öteye uzanır yani; materyalizmin hakikati, Garp'la Şark'ı kenetleyerek, işlene işlene çıkar buradan. Son olarak, panteizmden azade olarak, İbni Sina, İbn Rüşd ile Leibnizci içkin gelişme öğretisi arasındaki daha önemsiz olmayan ilişkiye işaret edelim. Leibniz'de de madde-biçim sorunu terminolojik bakımdan derinlerde gömülü olmakla beraber, kendini geliştiren rüşeym-madde ile uyuyan, düş gören, uyanık monadların evrim dizisi arasındaki akrabalığı görmezden gelmek mümkün değildir. Evet, Leibniz bu noktada İbn Rüşdcülüğün, dünyanın gelişerek kendi kendini meydana getirişine dair temel ilkenin, Bruno'dan daha genetik bir tefekkürünü yapmıştır.

8 Tanrı, madde ve ruh tek bir özdür.

9 Tanrı veya doğa, hem genişleyen/yayılan şey hem düşünen şey.

Ahlâka İndirgenmiş Din

Kitaplar iyi edemeyebilirlerse de, daha iyi veya daha kötü hale getirebilirler. Lichtenberg[1] böyle söyler ve bu sözü en iyi, yeni bir yol açan kitaplar doğrularlar. İbni Sina'nın kitapları, dünde kalmış kafaları belirgin biçimde daha kötü yapmışlardı; aynısı İbn Rüşd'ün yazıları için de geçerlidir. Çünkü tarihte defalarca görüldüğü üzere, tembelliğe kapılmış veya çıkarı zihinsel tembellikte yatan bir çevre, serpilmekte olan önemli fikirlerden ancak kendi kısıtlılığını öğrenmiş, onu çoğaltmış, onu takviye etmiştir. Bir toplumun, Araplarda olduğu gibi, çökmekte olduğu, donmaya başladığı ve evvelce taze bir hareketlilik içinde, girişimlere açık olan varoluşunun üzerine feodal-klerikal bir örtünün serildiği bir yerde, iyice böyledir bu. Arap kültürü, çok geçmeden –Garp âlemi onun restorasyonlarını ve engizisyonlarını bilmezden önce– bu du-

1 Georg Christoph Lichtenberg, 18. yüzyılda yaşayan matematikçi-fizikçi, Almanya'da Aydınlanma düşüncesinin öncülerinden sayılır.

ruma düştü. İslâmi ortodoksi, inancı bilgiye doğru aşanlardan intikam aldı, onları aşıverdi. İbni Sina'nın felsefi ansiklopedisi 1150'de Bağdat halifesinin emriyle yakıldı; daha sonra da erişilebilen her nüshası yok edildi, ilk metinden geriye sadece parçalar kalmıştır. İbn Rüşd'ün yazıları filozof yaşarken, 1196'da yakıldı, onu ve Yunan felsefesini öğrenmeye katı yasaklar getirildi. Kurtuba [Cordoba] halifesinin fermanında, tanrının cehennem ateşini hakikatin saf akılla bulunabileceğini öğretenlere tahsis ettiği söyleniyordu. *Destructio philosophorum*'uyla[2] dini yeniden ihya etme maksadıyla İbni Sina ve onun felsefesine karşı dikilen dönek sufi El Gazalî'nin bu gibi takibatlarda nesnel bir ideolojik payı vardı. Felsefe halka şüpheli bir şey gibi gösterilmekteydi. Bin Bir Gece Masalları'nda, bir yandan "ilimlere" hâlâ hürmet edilirken, bilgi sahibi olmak, tıpkı şiir sanatına hâkimiyet gibi, bir aşk kölesinin kıymetini artırırken, İbni Sina sadece fena bir büyücü gibi anılır. Felsefe Şark'ta, Galilei'nin davası sırasında İtalya'da doğa bilimlerinin olduğu kadar tehlikeli idi. Bu yeni çağda biraz değişti gerçi, o dönemden İbni Sina şerhlerine rastlanır, örneğin 17. yüzyılda iyi bir Fars müşerrihi vardır. En büyük Arap üniversitesinin olduğu Kahire'de geçen yüzyıldan [19.] beri İbni Sina ve İbn Rüşd hakkında dersler verilir, ancak esas itibarıyla Şark Doktor Faustları ilmihale yenik düşmüştür. Ön Asya halklarının çifte kurtuluşu: yani hem yarı sömürge durumundan hem belki de kendi manevi donmuşluklarından kurtulmaları, orada İbni Sina'yla birlikte takatten düşürülmüş olanın

2 Bkz. 14. Dipnot.

yeniden ses vermesini sağlayabilecektir. Bu, onun kendini büyüleştiren, pınara benzeyen bu-dünyasıdır, maddesi renksiz, nabızsız değildir bu dünyanın. Kuşkusuz İslâm felsefesi Aristotelesçi Sol'dan ibaret değildir; hatta Renan *Averroës et l'Averroïsme*[3] kitabında şu abartmaya gider: "İslâmcılığın hakiki siyasi hareketi, kendini ilahiyatçı mezheplerde aramalıdır." O burada Basralı İhvan-ı Safa'yı, onların yanında yukarıda değindiğimiz Mütekellimîn ("Kelam öğretmenleri", vahyedilen sözü öğretenler) gibi melez öğretileri ve onların tek nedensellik olarak tanrıyı tanıyan bir atomizmle kurdukları paradoksal bağlantıyı düşünür. Bu gayrı natüralistler de mezhep reisleri olarak kesinlikle ortodoksinin şahitleri değildiler, zaten Şark'ta felsefi açıdan kayda değer bir Ortodoks ilahiyat hiç olmamıştır. Renan'ın ayrıca felsefenin iki türünü, deist ve natüralist felsefeyi ("sonsuz madde, tohumun kendi içinde gizli güçle evrilmesi") ayırırken yaptığı vurgu, bundandır: "Arap felsefesi, bilhassa İbn-i Rüşd'ünki, bu kategorilerden ikincisine yerleştirilmelidir" (*Averroës et l'Averroïsme,* 1852, s. 82). Her şeyden önce: "İslâmcılığın hakiki siyasi hareketi"nin taşıyıcıları, felsefi-dinsel mezhepler değildi, bu hareket etkisini sadece İbni Sina ve İbn Rüşd'de gösteriyordu ve göstermeye sadece onlarla devam etti. Akla ve bilime dönük nefret, hıncını onların eserlerinden aldı, ışıklarını söndürürken gösterdi bunu gayet iyi fark ettiğini. Onların İslâmi ortodoksiye etkileri bu oldu, hatta "falasuf" kelimesinin ve bizzat felsefenin kötü ün kazanmasına sebep oldular.

---

3 Fransızca, İbn Rüşd ve İbn Rüşdçcülük.

Böylece burada kitaplar insanları daha kötü yapmıştır – oysa, samimi-temiz bir buyrukla onları iyileştirmek istemişlerdi. Geleneksel dini sadece bilgiyle değil, artık vecizeleştiği gibi, *erdemle* de muhafaza ederek aşmaya dönük bir buyruktu bu. Natüralizmin bu türü de, sonda vurgulamamız gerektiği gibi, İbni Sina'dan itibaren tutulan yolun bir parçasıdır. Dinin teorik içeriği onun imgelerinin çok ötesinde olduğu ve o deriye sığmadığı gibi, dinin pratik içeriği de onun törenlerini aşar ve hele o deriyi iyice kararlı bir şekilde sıyırıp atar. Ahlâki açıdan geriye kalan, İbni Sina ve İbn Rüşd'e göre, merkezî erdemi adalet olan doğal ahlâk yasasıdır. Bu merkezî ilke, inançlarından bağımsız olarak bütün insanları vicdanlarından birleştiren ilkedir; *iradeyle ilişkili, eylemli-genel-türsel idraktir*. İbni Sina'nın damga vurduğu, İbn Rüşd'le irtibatlı İbn Tufeyl, *Philosophus autodidactus*'unda,[4] dinlerin üzerindeki bu doğal ahlâk yasasını açıklar. Onun felsefi Robinon'u insanlar arasında geri döndüğünde, dinsel törenlerden ve yasalardan bıkkınlık getirir; dinsel yasalarda, Muhammed'in insanlara hazineleri ve servetlerini artırmasına cevaz vermesini tasvip etmez, bununla beraber insanların kabiliyetli olduğu bilgeliğin, doğru yolu görmenin ve iyileşmenin peygamberin tebliğinde bulunabileceğini teslim eder – tabii Musa'da ve İsa peygamberde de öyledir. Bu hoşgörü, dinsel yasanın en iyi yanının onun dinsel olmayan çekirdeği, yani ahlâk olması sayesinde mümkündür. İbn Tufeyl'in romanının temel amacı, insanın pozitif bir dinin bilgisine sahip olmadan da, tanrının ve doğa-

4 *Hayy Bin Yakzan*'ın Latincesi bu adı taşır: Kendi kendini yetiştirmiş felsefesi.

nın idrakine varabilir olmakla kalmayıp erdemin bilgeliğine de ulaşabilecek olmasıdır. Doğal ahlâk yasası burada doğal dinin ve onun pratik yanının hem ölçütü ve yaptırımı hem de içeriği işlevi görür. Tanrının hususiyetleri ona mahsus olmayıp, insanlar için, onun vicdanları ve eylemleri için timsal niteliğindedir ve orada kendilerini kanıtlarlar. İbni Sina ve İbn Rüşd'e fazla uzak durmayan Yahudi Aristotelesçi Maimonides'in *Kafası Karışmışların Rehberi*[5] eserinde bu, tanrı bilgisinin münhasıran insanlarla ilgili, yani ahlâka dair sıfatlarla kısıtlanmasında tezahür eder. Şark natüralizmi buradan hareketle de etkilemiştir Avrupa'yı; Abälard'ı,[6] Roger Baco'yu,[7] neticesinde 17 ve 18. yüzyıl Avrupa Aydınlanması'nı. Abälard Kur'an yerine On Emir'i ve İncil'i koyar; her ikisi de bütün insanların vicdanına kayıtlı olan İyi'yi parlak bir ifadeye büründürüyorlardır. Roger Baco da ahlâk yasasının bütün insanlar için aynı biçimde aşikâr ve aynı içerikte olduğunu öğretir; hatta, her müstakbel evrensel dinin, mümkün olabilecek her evrensel dinin içeriği budur ona göre. Ya yüzyıllarca sonra Spinoza'nın, Şark kültür çevresine bütün diğerlerinden daha yakın düşünür olarak, dinin esasının birtakım dogmaları kabul etmekte değil, insani düşünüş tarzında ve ondan doğan Praxis'te olduğu fikrinden daha acil ne vardır, *Teolojik-Politik İnceleme*'de[8] göstermeye çalıştığı? Dinsel sembollerin içeriği ahlâkla tüke-

5 Arapça özgünü: Delâletü'l-hâ'irin.

6 Abaelardus, 11. yüzyılda Fransa'da yaşayan akılcı filozof-teolog.

7 Roger Bacon, 13. yüzyılda İngiltere'de yaşamış, ampirisizmin öncüsü sayılan filozof ve bilim insanı.

8 *Tractacus Theologico-Politicus*. Türkçesi: Çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.

tilemez olabilir, fakat kendini ahlâkta kanıtlayan o insaniyeti içermezse dinsel semboller, özsüz kalırlar. Bunu ne kadar inkâr ederse, o kadar kötü olur din için; büyük dinlerin metinlerindeki derin insani unsuru mitosun içinden çekip çıkararak dünyaya indirebilirse de, ahlâk için o kadar ehven olur. Natüralizm ahlâka karşı olmaktan o kadar uzaktır ki, tam da bu-dünyacılığın durduğu yer olarak, her inançta İyiliği fark etmemizi sağlayan meyveleri seçmeyi gayet iyi bilir. Tıpkı, semavi değil, dünyevi bir yol olan iyileşmenin yolunu iyi bildiği gibi. İbni Sina'dan beri niyet edilen, dinin iyileşme yönündeki dönüşümü, doğal ışıkla gerçekleşmişti; ama bunun yanında her şeyden önce, içlerinde şekillendiren ve meyve veren bir madde olmadıkça biçimlerin hiç olduğu bir dünyanın zemininde duruyordu.

Yalnızca, o halde ne yapılması gerektiğini de hatırlatan bir hatırlayış, verimlidir. Aristotelesçi Sol çok eskidir ve yarı yarıya enkaz altında kalmıştır, bugünse taze bir bakışla yeniden ortaya çıkıyor. Öncelikle de madde-biçim ilişkisindeki yorumuyla, madde veçhesine yüksek alaka gösteren bir çağda, yeniden ortaya çıkıyor. Hegel diyalektik yöntemden ötürü önemlidir, fakat Aristoteles ve onun sol kanadı da madde kavramından ötürü önemlidir. Zira Aristoteles'te madde hareketli, biçimsel açıdan zengin, nicel temelin üzerinde kendini *nitel* olarak geliştiren maddedir. Bu tedrici gelişmenin özüdür, *"Mümkün'ün ölçüleri içinde" her şeyi koşullayandır ve her şeyden önce "Mümkün-Oluş" olarak, "nesnel imkân" olarak, her şeyin istidadıdır, her şeye istidatlı olandır*. Bu maddenin salt mekanik olandan daha zengin bir kavramıdır; zira mekanik kavrayış da kendi yerinde durur fakat hareketlerin, değişimlerin, dönüşümlerin geniş nitel boyutuna erişemez. Aristo-

teles'teki biçim kavramına gelirsek: o, biçimi gelişme kavramıyla ilişkilendirerek maddeyle dolayımlamayı denemişti, Aristotelesçi Sol'da bu neredeyse tamamen maddenin içkin varoluş tarzına, varoluş biçimine dönüştü. Bütün bunlar, madde kavramının yeterince üzerine eğilinmemiş olan tarihinin, yeterince üzerine eğilinmemiş bir bölümüdür. Biçimler maddi figür oluşumlarıdır; bu oluşumlara yönelen ve durmadan onların içinden geçen hareket, sadece hareketin Aristoteles'in derin anlamlı ifadesiyle "kemale ermemiş *Entelechie*" olmadığını vaz'etmekle kalmaz; billurlaşmış *Entelechie*'nin kendisinin de henüz kemale ermemiş bir *Entelechie* olarak kavranmasını getirir – süreçsel bir suret olarak ve tam da bu nedenle maddenin deneysel suretlerinin, huruç suretlerinin bir dizisi olarak kavranır. Bunu sağlayan da, sürmekte olan "*dynamei on*", "Mümkün-Oluş"tur, yani *özünü varoluşun maddesinin yekûnunun meydana getirdiği nesnel-reel İmkân*. Mekanik-statik maddede süreçten ve diyalektikten eser yoktur: Bu nedenle diyalektik sürecin özünü, eğilime gitgide daha iyi vakıf olarak, reel-mümkün yönünde de anlamaya çalışmalıyız. Hem insani hem bizzat fizikî dünya, kendi olgunluğuna, kendi gerçekleşmesine ve yayılımına henüz zıt giden bir etkide bulunur. O dünyanın maddesi, kendi asli varoluş biçimi yönünde gitgide gelişir, geliştirilebilir; bu varoluş biçiminin kemale ermiş *Totum*'unun,[1] reel imkân olarak –tabii sadece bu niteliğiyle–, hâlâ arifesindeyizdir.

---

1 Bütün, bütünlük.

Aristoteles'in Kendi Solu Tarafından Dönüştürülmesi, Bu Solun Kendisinin Dönüşümü

Kuşkusuz böylece madde ve biçim kavramı çok daha ileri bir dönüşüme uğramıştır. Gerek yeniden Aristoteles'te, gerekse onun kendi solundan tabi tutulduğu dönüşümlerde. Öncelikle Aristotelesçi Mümkün kavramının, gayet soyut şekilde madde kavramıyla eş tutulan *Passivum*'u[1] tamamen aşılmıştır. Sözüm ona salt pasif olan Mümkün, sözümona sadece karşılayıcı/alımlayıcı olan bu balmumu, "bir şeye istidatlı/kabiliyetli" oluşuyla, hiç de balmumumsu veya belirlenimsiz bir görünümde değildir; aksine, dopdolu bir etki-biçimidir, bu sayede Mümkün, aktif olarak içinde devinen yeni gerçekliklere doğru geliştirir ve örgütler kendini. Lakin maddi gerçeklik kavramının eski Aristotelesçi halinin ne denli değiştirilmesi gerekse de: Aristoteles'in Mümkün'ü ve maddeyi beraberce resmeden, hakikaten gelecekle dolu düşüncesinin büyüklü-

1 Pasif, edilgin.

ğü, böylece verimliliğini daha iyi gösterir. Ayrıca Aristoteles'te istidat/kabiliyet ile İmkân'ın eşanlamlı oluşu, bahsettiğimiz anlam kaymasına dönük bir istidadı/kabiliyeti barındırır, Aristotelesçi Sol bunu geliştirmiştir sadece. İbni Sina'nın başlattığı kopuş, maddenin biçimini de, hem potansiyel hem kuvve, hem kuvve hem potansiyel olarak içkinleştirir.

Aristotelesçi Sol, maddenin, biçimleri kendi içinde taşıyan ve hareketiyle onların gerçekleşmesini sağlayan bir varlık olduğunu söyler, böylelikle. Belli ki, –sanki Rönesans'ın tüm doğa felsefesinden devralınmış–, bir ateş vardır aynı zamanda bu belirlenimde, oluş neşesiyle dopdolu bir ufuk vardır. Bu belirlenim tohumunun, sonradan mekanik kavrayışın alameti farikası olan keskinliği hasıl etmediği doğrudur, buna karşılık maddenin ve onun hareketlerinin, şekillenmelerinin, salt kısmi bir tanımını yapmaktan da kaçınmıştır. Aristotelesçi Sol'un bütün biçimleri –organik ve zihinsel biçimleri de– maddede içeren öğretisi, mekaniği mutlaklaştırarak mekanizm yoluyla maddeye atfedilen indirgeyici anlama mani olmuştur esas itibarıyla. Bundan ötürüdür ki Marx *Kutsal Aile*'de (Toplu Eserler I, 3, s. 304 vd.) Rönesans'ın, önceden Aristotelesçi Sol tarafından geliştirilmiş olan madde tanımını över: "Maddenin yaradılışındaki vasıfların birincisi ve en mükemmeli harekettir; sadece mekanik ve matematik hareket olarak değil, ondan da fazla, maddenin itkisi olarak, yaşama ruhu olarak, enerjisi olarak, –Jakob Böhme'nin[2] ifadesini kullanırsak– sı-

2 16./17. yüzyılda yaşamış, panteist-natüralist eğilimleri olan Lutherci-Hıristiyan mistik düşünür.

zısı olarak. Bu sonuncusunun ilkel biçimleri, o sızıda içkin bulunan ve özgül farkları üreten canlı, bireyselleştirici oluş kuvvetleridir. Baco[n]'da materyalizm henüz naif bir şekilde çok yönlü bir gelişmenin tohumlarını taşır. Madde, poetik-duyusal bir ışıltıyla güler yüzüne insanın. Vecizelere dayanan doktrin ise, teolojik müphemliklerle doludur." Materyalizmin Hobbes'tan itibaren dünyadan tümüyle silinmesine sebep olan, işte böyle tanımlanan o müphemliktir, fakat henüz Bruno'da, bu *natura naturans* materyalistinde, teolojik müphemlik denen şeye artık ancak panteist bir mahiyette rastlanabilir. Yoksa, nihayet kuvveyle dolmuş olan madde, Goethe'nin deyişiyle pasif maddeyi dışarıdan iten ruhun yokluğunu aratmayacak kadar kudretlidir. Solun *Aristoteles üzerinde* başlattığı *ilk dönüşüm* budur: maddenin yeniden *aktifleştirilmesi.*

Ancak o zamanlar yeni erişilen madde-biçim ilişkisinin meyvesi tam olgunlaşmamıştır henüz. Çünkü –Aristotelesçi Sol'un dönüşümü beyanında olan– Bruno'nun çiçek açan maddesi de esasen tamamlanmış bir maddedir. Bruno, evrende gerçekleşmesinin kemaline eren madde-imkânı öğretisiyle, kendi biçim-maddelerini bu sonuca vardırmış görünen İbni Sina ve İbn Rüşd'ü devralır. Fakat son kertedeki *statik* niteliği, Bruno'da Aristotelesçi Sol'da, hele Aristoteles'in kendisinde olduğundan daha barizdir. Çünkü kendini durmaksızın dönüştüren, biçimlenmeye gebe madde, buna rağmen tamama ermiş, durakalmış olursa şayet, bu durum Kopernikçi Bruno'da, keza sonsuz biçimlere gebe bir kozmolojide, Ortaçağların filozoflarından daha farklı görünür. İbni Sina ve İbn Rüşd, ptolemik

sistem[3] içinde yaşıyorlardı, onların madde-biçim ilişkisi *natura naturans* anlayışına rağmen hâlâ hiyerarşik bir şekilde yerküreye bağlıydı. Ancak ebedi mayalanmanın düşünürü Kopernikçi Bruno da, kendi evreninin maddesinin, tamamlanmış haliyle olabileceği her şeyi olduğunu kabul eder. Bunu, evrenin bütününde bütün mümkünlerin gerçekleşmiş olması gerektiği savına dayandırır; aksi takdirde bu bütünün mükemmeliyetinde bir sonuç noksan kalır, o zaman da mükemmel olmazdı. Bruno kuşkusuz bu bütünlük statiğiyle felsefede bir parça Ptolemeusçuluğu alıkoymuş, dahası teolojik "*Posset*"iyle,[4] mutlak kemale ermiş "Olabilirlik"le çoğaltmıştı bile onu; yüz yıl önce Cusalı Nikolaus, tanrı kavramındaki kemale ermişliği böyle tanımlamıştı. Bruno da, Marx'ın Rönesans materyalizminde tanımladığı, Bruno'nun kendisinin de iri iri sahip çıktığı, esas üretim boyutunu temsil eden enerjinin önünü kesmişti bütün bunlarla. Bruno'nun dünyasındaki, radikal potansiyellik-kuvve-maddesindeki enerji, genci canlılığıyla çelişkilerin nabzını attırır hiç durmadan, fakat yine de bütün her şey bu çelişkilerin statik ahengi içinde sükûn bulur, hatta bu statik, evrenin daimi zamansal yapılarında, büyük mekânsal hacimlerinde de görünür olur. Fakat işte tam da bu, kendini geliştirecek Mümkün'ü veya maddenin İbni Sina'dan Bruno'ya uzanan yaşam doluluğunu bloke eder, hakiki bütünlüğü ve *Totum*'u içinde henüz tamamlanmamış olanı kesintiye uğratır. Tü-

3 M.S. 1. ve 2. yüzyılda yaşayan Yunan düşünürü Ptolemeus'un [Batlamyus] geliştirdiği, evrenin sisteminde güneşin sabit durduğunu, gezegenlerin onun etrafında periyodik hareketlerle döndüğünü varsayan teori.

4 Latince: Olabilir.

müyle gerçekleşmiş bir Mümkün, hiçtir; tamamlanmış sayılan bir tüm-yaşam da, aktif biçimde kavranan *Dynamei on*'u yarıya indirir neticede – başka bir mekanizmaya, cansızlığa katmazsa şayet. Böyle şeyler, büyük madde-biçim geleneğinin *ikinci dönüşümünü* kaçınılmaz kılar; bu, maddenin imkânının *ufkuyla* ilgili bir dönüşümdür ve sadece *pasif* yanıyla da ilgili değildir. Şunu da vurgulamak gerekir ki, böyle vaz'edilen dönüşüm de Aristoteles'in *istidat/kabiliyet* kavramında içerilmiştir; sadece aktif-eğilimsel değil, aynı şekilde öngörücü tasavvura dayanan gizil bir istidattır bu. Bunların mayalanan gelecekle dolu gizilliğidir, tam da maddenin *verimliliğini* meydana getiren, maddenin her daim yeni varlık biçimleri ortaya koyma kabiliyetini teşkil eden. Sadece her daim yeni olmakla kalmayıp her daim daha özenli varlık biçimleri söz konusudur; bu varoluşun henüz tam ortaya çıkmamış çekirdeğine her seferinde daha uygun olan biçimler. O eksik *Totum*'un, reel Mümkün'ün kesintiye uğramayıp gerçekleşmesini sağlayacak esaslı varoluş biçimi istikametinde. Süreç emeğine ve biçimlendirmenin dolgunluğuna dair açıklamayı, tüm dünyanın istidadında henüz gizil olanda buluruz ancak; gizillik, kendini işleyerek adım adım böyle ortaya çıkarır, böyle açığa vurur. Bu böyle olduğu içindir, Aristoteles'in madde anlayışının düzeltilmiş İmkân kavramı maddenin sahici istidadının en iyi tasvirini sunduğu içindir ki, diyalektik sürecin içinden geçip çıkan ve kendi kabuğunu hep yeniden çatlatan varoluş biçimlerinin özselliği, eski pan-madde anlayışıyla kuşatılamaz. Üstü kapatan sema çatısı uçurulmamıştır henüz, dairevi hareket tapıncı henüz aşılmamıştır; çok farklı remiz-

lerle, mekânı kubbeleştirmekten zamanı kubbeleştirmeye geçilmiş, Hegel'de hâlâ süreç sabitleştirilmiştir. Bu nedenle, *nesnel-reel Mümkün'ün temelinden, bu imkânın cevheri olarak maddeden Yeni'nin doğuşu* kavramsız kalır. Ancak sahici tarihsel-diyalektik materyalizm, gayet iyi anlaşılacağı gibi bugünün konuşlandırılmış, dahası kışla düzenine geçirilmiş, gerilimini yitirmiş, bayağılaşmış, böylece özgürlüğü de, açıklığı da budanmış alışıldık Doğulu materyalizm değil, ancak "her yöne açılan gelişmenin tohumuyla" hareket eden, geleceğin ufkuna açılan bir materyalizm getirebilir bu şifayı. Fakat bu materyalizmin diyalektik madde kavramı, canlılığının enerjisiyle, Aristotelesçi Sol'un henüz tamamına ermemiş sonuçlarıyla beraber, Aristoteles'e şükran borçludur ve borçlu kalacaktır. Burada bunu hatırlattık – İbni Sina'yı anma yıldönümü, aynı zamanda, daha eski, henüz tamamlanmamış, *mekanizmden uzak* bir madde imgesini anmanın yıldönümüdür. Bu, Rönesans'ın madde imgesinden çok daha büyük teolojik müphemliklerle doluydu, ona şüphe yok, fakat bu müphemlikler anlaşılmış ve hallolmuştur. Hâlâ ziyadesiyle düşünmeye değer olan şey, etki gücü ve tohum olarak *Dynamei on*'dur, dünyayı hem içinden hem dışından, hem başından hem sonundan, tamamına ermemiş haliyle bir arada tutan "*materia universalis*"tir. Maddenin de kendi ütopyası vardır demek; nesnel-reel mümkünlük, soyut bir ütopya olmaktan çıkarır onu.

Madde-Biçimini Bağlarından Kurtaran Sanat

İnsen emeği halihazır varoluşu sürekli geliştirir. Amaçlarımız doğrultusunda ve onların kendi yasallıkları çerçevesinde, onları yönlendirerek veya ilerleterek, değiştirir nesneleri. *Sanatsal* şekillendirme emeği yalnızca amacın türü bakımından değişiktir, el attığı şeyi eğlendirici-anlamlandırıcı bir istikamette geliştirir. Eğlendirici-anlamlandırıcı olanın daima özsel olarak aydınlatılmış veya yüceltilmiş bir öznellik içinde gerçekleşmesi, burada da, İbni Sina'nın ruhsal madde dediği şeyle zorunlu bir bağıntıyı ortaya koyar. Lessing'in bir ifadesi de, maddeyi biçime gebe ve doğurtulması gereken bir mahiyette anlayan bu gelenekle tamamen bağlantılıdır. "Emilia Galotti"de prense sipariş ettiği resmi getiren ressam (1. Perde, 4 . Sahne), Lessing'in kendi kanaatini dile getirir, bu kanaatte de Aristoteles'in fikri saklıdır – iyice İbni Sina-İbn Rüşd'ü hatırlatan sözlerle: "Plastik doğanın –varsa böyle bir şey– imgeyi düşündüğü gibi resmetme-

si gerekir sanatın: Ayak direyen maddenin kaçınılmaz kıldığı atıklar olmadan, zamanın bununla mücadele verirken yol açtığı ziyanlık olmadan." İmkâna-Göre-Olan", arıza veya köstek olarak alınıyordur; tahmin konusu plastik doğa ise, imgesini düşünerek, "İmkân-Dahilinde-Olan"ın maddesidir, sanatçı tarafından güncelleştirilir. Üstelik, sanatçının elinde kuvvesi-potansiyeli güncellenmeye devam eden –Aristotelesçi Sol'a işaret eden de budur–, pasif değil, aktif maddedir, *natura naturans*'tır. Mevcut varoluş kölece aynen resmedilmiyor, biçim dayatmasının tecavüzüne de uğramıyordur da, maddedeki, belki henüz tam açık seçik olgunlaşmamış istidat/kabiliyet, sanat tarafından nihayetine erdiriliyordur. Bütün sanat, Lessing'in İbn Rüşdcü hükmü uyarınca plastiğin sevkiyle sürüklenen, ileri itilen emektir – biçimlendirilmiş malzeme, nesnenin biçimlendirilmiş özne-maddesi, böyledir. Evet, Schopenhauer ve Hegel gibi, birbirinden çok farklı, farklı mertebeden düşünürler, sanatın, biçime gebe olan madde-doğaya biçimi doğurttuğu fikrinde mutabıktırlar. Şu da var ki, her ikisi de doğayı görece küçümser, sanatçıyı "*dator formarum*"un[1] bakiyesine dönüştürürler. Nitekim Schopenhauer, sanatçı dehası hakkında der ki: "Âdeta daha sözünün ortasında doğayı anlar, onun kem küm ederek söylediğini dile getirir, biçimin güzelliğini... katı mermere nakşeder, doğanın karşısına diker onu, âdeta 'İşte, buydu senin söylemek istediğin!' diye haykırıyordur; 'Evet, buydu!' diye gelir bunun yankısı" (*Die Welt als Wille und Vorstellung*[2] I, bölüm 45). He-

1 Biçimleri veren (tanrı).

2 Arzu ve Tasavvur Olarak Dünya. Türkçesi: *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2005.

gel ama, henüz şekillendirilmemiş doğal-güzel karşısındaki sakınımlı tutumuna rağmen, Lessingci bir ikrarda bulunur: "İnsan bedeninin dışına dair söylendiği gibi, hayvani bedenin yüzeyinden farklı olarak, kalbin atışı o yüzeyin her yerinde görünür; aynı anlamda, sanat hakkında da diyebiliriz ki, görünüme çıkanı [tezahür edeni] yüzeyinin her noktasında göze dönüştürmelidir... Böylece sanatın, iç ruh ve maneviyat görünümün her noktasında görülebilsin diye, bütün suretlerini bin gözlü bir Argus'a[3] çevirdiğini söyleyebiliriz" (*Vorlesungen über die Ästhetik*[4] *X, s. 197*). Bu tanımda da, bariz bir şekilde, gizil biçim-içerik ilişkisinin sanat yoluyla ortaya çıkarılışının bir tarzıdır, anlatılan. Gerçi estetik bir idealin ölçütlerine göre bir ön-tasarımı vardır, fakat o ön-tasarım hareket halindeki tezahüre içkindir.

Daha yeni sanatçı, aynı anda hem doğurtan hem kemale erdiren kuvvet olarak sahneye çıkar. Öyle ki, maddenin kendi içinde taşıdığı biçimlenme istidadını açık ve belirgin olarak meydana çıkarır, ortaya serer. Biçim, "ruhsallık", böylece şeylerin, karakterlerin, durumların içkin-*Entelechie* tipolojisiyle özdeş hale gelir. İbni Sina biçimi maddenin "ateşli hakikati" diye tanımlamıştı, İbn Rüşd bu hakikati "semanın dairevi hareketiyle", maddenin içinden gelişerek meydana çıkarttırır. Sanatçı tabii Aristotelesçi Sol'da da olduğu gibi Giordano Bruno'da da ancak evrensel veya panteist *natura naturans*'tır, bireysel değil.

3 Eski Yunancası: *Argos*. Anlamı: aydınlık. Yunan mitolojisinde, sayısız gözü olan, her şeyi gören dev.

4 Estetik Üzerine Dersler. Türkçesi: *Estetik - Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, çev. Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler, Payel Yayınları, İstanbul, 2004.

Sanatçının bizzat mükemmel hareket ettirici olarak vurgulanması, yeni çağda büyük hümanist Julius Caesar Scaliger'le mümkün oldu: Scaliger de İbn Rüşdcülüğün kalesi olan Padova'daki natüralizmle irtibatlıydı. Scaliger çok etkili olan *Poetik* eserinde (1561) şairi, "tıpkı bir oyuncu gibi" doğayı taklit eden biri değil de, onun yaratımını devam ettiren, kemale erdiren biri olarak tanımladı, "tıpkı başka bir tanrı gibi", yani bir Prometheus; ancak bu yaratım, tipik-reelin, "engellenmeksizin" mevcut olanın içinden çıkmasıyla gerçekleşiyordu. Tipik-reel, "*species*"tir, yani onda bir istidat/kabiliyet olarak bulunan *Entelechie* biçimi; nitekim tam İbn Rüşdcü bir tavırla şunu söyler: "*In ipsis naturae normis atque dimensionibus universa perfectio est*"[5] (*De arte poetica*, s. 285). Scaliger'in Prometheus-sanatçısıyla bağlantılı olarak, şu anlama gelir bu: Sanatsal güzellik, madde-doğanın normlarının ve boyutlarının işaret ettiği mükemmelliği, yaratıcı etkinliğiyle meydana getirmekle yükümlüdür. Burada ve hele Lessing'in cümlesinin imalarında, Aristotelesçi Sol'un *estetik* olgunlaşmasını, yani biçimlere gebe maddeye dair sanat öğretisini görürüz. Amaçlanan emsalle ilgili olarak, Aristoteles'in, şiirin tarih yazımından daha felsefi bir nitelik taşıdığına, çünkü genelgeçer olandan fazlasını (vuku bulmakta olan şeyin tüm birliğini) gösterdiğine (tarih yazımının ise daha ziyade tekil olanı gösterdiğine) dair cümlesinden çıkan netice de budur aynı zamanda (bkz. Şiir Sanatı Üzerine, *Philos. Bibl.*, s. 14). Doğayı aynen resmetmek değil, onun içkin resmedilişini sürdürmekten söz eden

5 Doğanın kendi normlarında ve ölçülerinde genel bir mükemmellik vardır.

Goetheci Aristotelesçilik de ("Diderot'un resim üzerine denemesi"nde), bunun yanına konabilir: "Böylece sanatçı, kendisini de meydana getirmiş olan doğaya şükran duyarak, ikinci bir doğayı geri verir ona, fakat bu hissedilen, düşünülmüş, insani olarak kemale erdirilmiş bir doğadır." Bu hatırlamalar da hatırlatır ki bize: Ayakları üzerine oturtulmuş, tamamlanmamış *Entelechie*'nin makamı bitmiş değildir, hele estetik realizm babında, çok uzaktır sonlanmaktan; taklidin aptallığından, hele güzellemenin yalanlarından ise bambaşkadır. Yaratıcı sanat, hem tipik-anlamlı olanı fark edilir kılmasıyla hem de henüz olmamış Mümkün'ü ateşleyerek, cesaretlendirerek realist ideal olarak önceden şekillendirmesiyle yaratıcı sanattır. Bunun için de, İbni Sina'nın natüralist hafızaya, ötesinde diyalektik-materyalist *hem-eğilim-hem-gizilliğin* felsefesi olarak sol felsefeye getirdiği türden bir madde-biçim kavramına ihtiyaç vardır. Burada da, maddenin kucağı, şimdiye dek sahiden olmuş olanla tüketilmiş değildir; onun tarihinin ve doğasının en önemli varoluş biçimleri henüz reel imkânın gizilliği içindedirler. Bu en önemli nokta, kendini tarihsel olarak dolayımlayarak, realist ideal olarak görünür; Mümkün'e açık gerçekliğe, yani tamamlanmamış maddeye içkin bir şeydir. *Dynamei on*'da realist ideal için bol bol yer vardır; İbni Sina'nın "maddenin ateşli hakikati" dediği, tam anlamıyla işte onun aldığı biçimde görünür. Heraklit'in ateşini hatırlarız burada – şeylerin "özü" olarak değil de, ateşin üzerindeki ocak olarak, maddenin özünü pişirip olgunlaştırıyordur.

Metin Parçaları ve Açıklamalar

Aristoteles

"Işık da, ancak mümkün renkleri gerçek kılabilir."

Ruh Üzerine (*Philos. Bibl.*), s. 79.

— • —

"Birincisi kendi başına belirli bir Şu olmayan maddeyi, ikincisi, bir şeyi belirli bir Şu olarak tanımlamamıza temel oluşturan suret ve biçimi, üçüncüsü, madde ve biçimin birleşimiyle meydana geleni ayırt ederiz. Madde imkândır (potansiyel), biçim ise gerçeklik (fiiliyat)."

a.y., s. 28.

— • —

"Oluşun türleri kadar, hareketin ve değişimin de birçok türleri vardır. Lakin her tür içinde potansiyellik ve edimsel-

lik bakımından her şey müşterek olduğuna göre, potansiyel olanın fiiliyatına –bu vasfı taşıdığı ölçüde– hareket diyorum... İmdi, potansiyellik ancak aynı zamanda gerçeklik olduğu zaman harekete geçirir, daha önce değil, daha sonra da değil. Demek hareket, potansiyel varoluşun (hareket halinde oluşu bakımından) gerçekliğinden başka bir şey değildir."

Metafizik II, (*Philos. Bibl.*), s. 74.

İbni Sina

"Felsefî bilimler teorik ve pratik olanlar diye ayrılır. *Teorik* olanların (bunlar da matematik, doğa bilimi ve metafizik diye ayrılır) amacı, ruhun düşünme kabiliyetini mükemmele ulaştırarak zihni bilfiil düşünür kılmaktır. Zihnin, bizim eylemlerimiz ve ilişkilerimiz olmayan şeyleri kavramsal olarak algılayan ve dış dünyayı değerlendiren bilimi iktisap etmesiyle erişilir buna. *Pratik* felsefe (etik), evvela teorik düşünme kabiliyetinin kemale ermesini hedefleyen felsefedir; bu yolla, kendi eylemlerimiz olan şeyleri kavramsal olarak algılayan ve değerlendiren bir bilgi devreye girer. Bu teorik bilginin ereği, ikinci adımda, bu bilim sayesinde iyi huylarla pratik kabiliyetimizi mükemmelleştirmektir... Metafizik ise (teorik felsefenin son faslı), doğa bilimi ve metafizik altında ele alınan varoluşun ilk sebeplerini (*problem* olarak) inceleyen bilimdir.

Bu bilim kaçınılmaz olarak birçok kısma ayrılmalıdır. Bunlardan birisi, sebep olunmuş her varoluşun bağlı olduğu ilk

sebebi inceler. Bir başka kısım, varoluşun tesadüfiliklerini/arıziliklerini (erken veya geç olması, kuvve ve fiil, bütün ve parça, bireysellik, değişik olma, çelişkiler vesaire), bir üçüncüsü tikel bilimlerin ilk ilkelerini inceler. Çünkü vüsati daha küçük olan her bir bilimin ilk ilkeleri, daha geniş bir vüsati olan bilimin *problemlerini* oluşturur. Mesela tıbbın ilkeleri (canlı beden ve sağlık), doğal biliminin problemlerini, keza planimetrinin[1] ilkeleri geometrinin problemlerini oluşturur. Böylece metafizik, tesadüfi/arızi bir görevi olarak, tikel bilimlerin ilk ilkelerini açıklar... Bu bilimin ereğini hangi nesnenin oluşturduğu meselesi, bu nedenle gayet açık ve aydınlatıcıdır."

Die Metapyhsik Avicennas,[2] çev. Horten, 1909, s. vd.

— • —

"Yeni oluşan her şey, ya meydana gelişinden önce var olmanın (maddi) imkânını kendi içinde taşıyordur ya da imkânsızdır."

a.y., s. 269.

— • —

Mümkün'ün, şayet gerçekleşmediyse bizzat var olmadığı varsayımına karşı daha ileri bir açıklama:

"Kuvve'de var olanın doğası, onun cevheri olarak münhasıran maddede mevcuttur. Bu bakımdan madde öyle teşekkül etmiştir ki, onun kendi içinde Kuvve'nin mevcudiyetini sürdürdüğünü ve bir varoluşu olduğunu söyleyebiliriz."

ay., s. 147.

---

1 Düzlem geometrisi.

2 İbni Sina'nın Metafiziği.

— • —

Mamafih maddeten Mümkün olan gerçekleştirici değildir, biçimlerin *varoluşunun* sebebi olmaz. Maddî sebep yalnızca bu varoluşun mümkünlüğünün bir sebebidir, fakat tabii aynı zamanda o varoluşun *içeriklerini tertipler/ayarlar*:

"Madde, biçimlerin varoluşunun sebebi olamaz. Şu nedenlerle aşikârdır bu: Birincisi, madde ancak bir şeyi içine alma ve bir şeye müsait olma [bir şey için tertiplenme/ayarlanma] anlamında malzemedir. Fakat kendisi müsait kılınmış/ayarlanmış olan, bu niteliğiyle, onun için ayarlandığı şeyin (biçimin) varoluşunun sebebi olamaz. Eğer o sebep olsaydı, zorunlu olarak, diğerinin (biçimin), önceden bir ayarlama olmadan/müsait kılınmadan da daima onda mevcut bulunması gerekirdi. İkincisi, kendisi henüz kuvve halinde bekleyen bir şeyin özünün fiilî haliyle başka bir şeyin sebebi olması imkânsızdır."

ay., s. 138.

— • —

Maddî sebebin, maddedeki kuvveyi ayarlayan/müsait kılan olarak tasvir eden daha derin bir açıklaması. Eğilimler (istidatlar/kabiliyetler) biçimleri içerikleri bakımından da çeşitlendirirler, burada bir yanlış anlama mümkün değildir (bu noktada İbni Sina hiç de aristotelicissime[3] konuşmaz):

"Maddî sebebe (*causa materialis*) gelirsek, o, bir şeyin varoluşunu belirleyen cevheri teşkil edendir. Bunun içindir ki, şunu öğretiyoruz: Bir şey, işte az evvel bahsettiğimiz o haliy-

3 Aristotelesçe. Belki, şu söze de bir atıf vardır: "*Bene, optime, aristotelicissime*!" "İyi, mükemmel, Aristotelesçe/Aristoteles seviyesinde."

le, bir oluş biçimiyle, farklı tür ve şekillerde bir ilişki içinde bulunabilir. Bazen maddenin durumu, tahtanın yazıyla ilişkisindeki gibidir; o vakit, bir tesadüf gibi ona vasıl olan bir şeyi alımlamaya müsait kılınmış/ayarlanmıştır, madde bu şeyi alımlarken kendisi değişmez, sebepten ona vasıl olandan ötürü kendinden bir şey kaybetmez. Bazen de maddenin durumu, balmumunun imgeye ve oğlanın erkeğe nispeti gibidir. O vakit, bir tesadüf gibi kendisine vasıl olan bir şeyin özsel biçimini kendi içine almaya müsait/ayarlıdır, bunu yaparken kendi hallerini değiştirmez, olsa olsa hareketiyle mekânı, niceliği ve başka kategorileri değiştirir.

Bazen de *causa materialis*, tahtanın rahat yatağa nispeti gibidir. Tahtadan bazı parçalar marangozlukla kesilip atılır (böylece özünden bir şeyler kaybeder). Bazen madde, siyahtan beyaza geçişteki gibidir. Değişir ve eskiden taşıdığı niteliği kaybeder fakat özü yok olmaz. Bazen, dölün hayvana nispeti gibidir. Dölün, hayvanın özsel biçimini alabilmek için, kendi özsel biçimini tamamen yitirmesi gerekir. Korukların şaraba nispeti de öyledir. Bazen de *causa materialis*'in durumu, ilk maddenin özsel biçime olan nispetine benzer. Onu içine almaya ayarlı/müsaittir ve fiilen onun vasıtasıyla mevcut olur. Başka bir durumda, halilenin püreye nispeti gibidir. Püre sadece bu meyveden meydana gelmez, onunla beraber başka bir gıdayla birleşerek oluşur. Karışımın yapılmasından önce, halile, pürenin birçok parçasından sadece bir tanesidir ve ona nispeti, kuvveninki gibidir. Bazen *causa materialis*, tahta ve taşların binaya nispetine benzer. Bu tarz ve biçim de az evvel bahsettiğimize benzer, ancak pürenin andığımız tarzı, andığımız meyvenin kendi özünü değiştirmesiyle (oluşan karışımla) meydana gelir.

Bahsettiğimiz tarz ve şekillerde, kuvvenin özleri olan şeyleri görürüz. Ya salt kendi bireysellikleri içindeki (diğer şeyleri dışlayan) şeylerin özleridirler ya da diğerleriyle bağlan-

tı içindedirler. Bireysellikleri içinde kuvvenin taşıyıcısı iseler, bir etki meydana getirebilmek için sadece eylemin fiilen vukuuna ihtiyaç duyacak şekilde davranırlar. Böyle bir sebebe, içinde saklı olana nispetle, mükemmel anlamıyla öz adını veririz. Böylesi etkilerin kendi içlerinde fiilî bir mevcudiyet vardır zorunlu olarak (demek kastettiğimiz, bizzat öz olan özlerdir, yani mutlak ilk öz, *materia prima*, değil). Ancak özün kendi içinde özerk bir mevcudiyet yok ise, o zaman biçimsel ilkeyi içermeye müsait/ayarlı olamaz. Önce kendi içinde fiilî mevcudiyet kazanması gerekir. Lakin ona sadece biçimsel ilke vasıtasıyla dahil olacak şekilde ilişkileniyorsa özle, özerk mevcudiyete ancak öyle ulaşıyorsa, o zaman *bu ikinci, biçimsel ilkenin zuhurundan evvel özde başka bir şey var demektir ve ona mevcudiyetini de bu veriyordur*. Başka bir ihtimal, bu ikinci, biçimsel ilkenin öze mevcudiyet kazandırmayıp ona (hazır doğası ile mevcutsa şayet) ilave olmasıdır. Veya biçimsel ilkenin ilavesi, öze önceden mevcudiyet kazandıran unsuru bertaraf ediyordur; o zaman kelimenin gerçek anlamıyla değişime uğramış olur. Oysa biz, özün değişmediğini varsaymıştık.

Demek, maddi sebeplerin bu türü, başlı başına bir grup oluşturur. Ya bir şeyin ilavesine ihtiyaç duyar (etkinin meydana gelmesi için) ya da bir harekettir, ister mekânsal, ister niteliğe, niceliğe, konuma ve öze doğru uzanan bir hareket; veyahut da öz, onun içinden özsel olmayan bir şeyin –ister nicel, ister nitel, ister benzeri–, bertaraf edilmesinin sebebidir. Başka şeylerle bağlantılı olan maddi sebep, zorunlu olarak diğer özlerle bağ kurar ve bir bileşime girer. O vakit ya sadece bitişik nizama benzer tek bir bileşim oluşur ya da onun yanı sıra bir nitelik değişimi meydana gelir. Fakat değişen her şey, tek veya birden çok değişim üzerinden son noktaya vasıl olur (bu nedenle her değişim sürecinin bir veya birden çok evresi vardır)."

a.y., s. 407 vd.

— • —

Özsel biçim üzerindeki maddi nüfuzun vurgulanışı; madde sadece niceliğiyle değil, niteliğiyle de belirleyicidir:

"Nüfuz, maddenin özsel biçimini bireyselleştirmesi ve belirlemesiyle oluşur... Bu iki ilkeden her biri, hem madde hem özsel biçim, bir ve aynı bakımdan değil, belirli bakımdan ve belirli bir gerçeklik babında, yekdiğerinin sebebidir. Öyle olmasaydı, maddi özsel biçimin maddeye herhangi bir zorunlu bağımlılığı olmazdı. Bu anlamda, maddenin varoluşu için sadece özsel biçimin yeterli olmadığını zaten önceden tartışmıştık. Özsel biçim daha ziyade sebebin sadece bir parçası gibidir. Fakat onun durumu böyle ise, o zaman özsel biçim, bir yandan kendi içinde maddeden bağımsız ve özerk iken, her ilişkide (biçimlendirilmiş, bireyselleştirilmiş, belirlenmiş) maddenin sebebi olarak tanımlanamaz."

a.y., s. 600.

— • —

Beden, fizikî nesnenin maddi-biçimsel birimidir. Fakat İbni Sina *bu bedeni yalnız üç boyutlu belirlenmişliğiyle kabul etmek istemez*. Beden, kendi boyutları içinde dönüştürülebilir en azından, yani o boyutlar asli nitelikte değildir. Beden açısından yukarısı, aşağısı da esasa dair değildir; sözgelimi semanın altında olması, dolayısıyla sonlu olması gerektiği de. Beden açısından esasa dair olan tek şey, bu göreceliklerin ötesinde, belirli boyutlarını terk etme kabiliyetine de sahip bir süreklilik biçimi içinde var olmasıdır. Bedene bağlılık, zımnen zorunlu olarak, *res extensa*[4] veya sırf nicel olarak düşü-

4 Uzamlı şey.

nülmez böylece. Söz konusu yüzeyin çok daha derinindedir ve nicel olmayan görünüşlerde de bekasını korur:

"Boyutlara sahip olmak, bedenin zorunlu koşulları arasında değildir... *Esse corpus*'un[5] doğal yerinin semanın altı olduğu, dolayısıyla evrenin değişik istikametleri temelinde değişik yanların ona mahsus kılındığı belirlenimi de, aynı derecede uzaktır zorunlu olmaktan... Bedenin sınırları içinde kabul edilen bütün boyutlar, keza bedenin suretleri ve konumları da, onun özsel kavramının ayrılmaz unsuru olan şeyler değildirler... Bedenselliğin esas özü, üç boyutun tarz ve şekillerini kapsamaya yetenekli olan sürekliliğin özsel biçimidir." – Mekânı ancak böyle bir temellendirmeyle konumlandıran bu dinamik belirlemede erken bir Leibniz'i görürüz, *esse corpus* kavramının nicelin ardına ve oradan öteye uzanan anlamlı bir genişlemesi söz konusudur.

a.y., s. 98 vd.

5 Bedensel varlık.

İbn Rüşd

Akıl sadece genel biçimleri kavrayabilir, fakat bunlar sadece maddi çokluklarıyla zuhur ederler. O halde akıl buna rağmen, ifade edilemez olduğunda da kavrıyorsa bu maddi çokluğu, o zaman kavranabilir biçimler maddi çokluğun dışında değiller demektir. Bu çokluk kavranamaz olurdu yoksa, sadece genel biçimlerle ilgili bir bilgimiz olur, dünyevi şeylerle ilgili ise olmazdı. Böyle bir bilgi, biçimlerin bizzat maddenin içinde yaşıyor olmasından geliyor; böylece akıl onları çokluğuyla kavrayabilir:

"Ruhların maddesiz ama buna rağmen çok oldukları varsayımı, işitilmemiş bir şeydir. Çünkü çokluğun sebebi maddedir, çokluktaki uyumun sebebini de biçim oluşturur. Demek, biçimde uyuma kavuşan sayıca çok şeyin maddesiz var oldukları varsayımının doğru olması, imkânsızdır."

Die Widerlegung des Gazali[1] (*Destructio destructionis*), çev. Horten, 1913, s. 30.

1 Gazali'ye Reddiye.

— • —

Madde, bir imkân olarak da ifade edilemez veya hortlaksı değildir, aksine sahiden var olur. Onun reel özünü oluşturan malzeme de herhangi bir Önce'de hiç olmamış olamaz, yani yeni yaratılmış değildir. Mümkün, içerebilir olan, potansiyel olan, malzeme, yaratılmış değildir çünkü yaratılmış olsaydı, onun yaratım edimiyle, mümkün bile olmayan bir şey yaratılmış olacaktı; bu da imkânsızdır. O halde maddenin var olmak için bir yaratıcıya ihtiyacı yoktur, daha ziyade kendi hareketi içinde ebedi varoluşu taşır. Maddenin bir yaratıma ne kabiliyeti ne ihtiyacı vardır; dünyevi-ebedi maddenin berisinde, dünyaya önsel bir Allah,[2] kanıtlanamaz:

"İmkân, içerdiği bir reel şeyin varlığını gerektirir... Sebepteki imkân için bu nedenle içerme ilkesinin Mümkün'ü zorunlu bir koşuldur; çünkü etki edemeyen bir sebep, imkân dışıdır... Demek, (ebedi maddede) maddede başlangıçsız bir dizi halinde oluşan ve geçip giden şeylerin birbirini izlemesine etki eden ebedi bir hareket mevcut olmalıdır; zira meydana gelişten anladığımız, bir şeyin potansiyelden fiiliyata doğru değişimi ve yeniden şekillenmesidir... Buradan çıkan sonuç, oluş sürecinde, onun üzerinden değişen özsel biçimlerin karşıt bir özü mahiyetinde, (başlangıçsız) bir potansiyelliğin mevcut olduğudur."

a.y., s. 104 vd.

— • —

İmkân'ın gerçeğe taşınması, zaten bir kucak olan Mümkün'ün kendisinde başlar. Maddede biçimler eğilimsel, gi-

2 Özgün metinde, "Allah".

zil halleriyle olgunlaşırlar; (dünyanın hareket ettiricisi olarak düşünülen) edim yeni bir biçim meydana getiremez, sadece gerçekleştirir biçimi. Aristoteles'in metafiziği hakkındaki büyük yorumunda (Aristoteles'in Metafizik'inin yorumlanması, XII, 3) İbn Rüşd bunu gayet belirgin kılar: Hareketin teşkil ettiği sebep, şeylere yalnız biçimlerini vermekle kalmaz, *biçimlerin amilidir* o, maddede saklı biçimleri ışığa çıkartır (*non dat, sed extrahit*).[3] O halde ruhlar ve düşünceler de maddenin içinde bulunuyordur, öyle ki, bütün vaz'edilmişlik gibi bu da sadece pasif olmayan, *suo genere*[4] aktif bir imkânı içerir. Böylece işaret edilen, biçimleri fiiliyata geçene, yani gerçek-olmaya sıçrayana dek olgunlaştırma kabiliyeti, İmkân kavramını çok kuvvetli biçimde geliştirir; aktif eğilim/istidat olarak İmkân, kuluçkalaşır, bir *natura naturans*'ın kucağı olur. Bu genişleme yalnızca biçimleri değil, onların içindeki fiiliyata dökücü istidadı da Aristoteles'in *dynamis*'ine doğru çeker. Yunancada *dynamis*'in pasif-aktif ikili anlamı vardır zaten: Mümkünlük ve kuvve, imkân ve kabiliyet olabilir. İbni Sina ve İbn Rüşd gibi keskin mantıkçılar (Arapçada da olan) bu ikili anlamı elbette fark etmişler, sözgelimi salt dilsel bir çokanlamlılıktan ötürü kurbanı olmamışlardır onun. (İbn Rüşd –*Gazali'ye Reddiye*'de, s. 104– *dynamis*'in iki anlamını açıkça ayırt eder: "Bu şey ifaya kavuşabilir." ve "Zaid bunu ifa edebilir.") Gayrı şeffaf bir çokanlamlılığın çok uzağında duran İbn Rüşd, pasif-aktif çiftanlamlılığı, *dynamis*-maddeyi göz önünde bulundurarak benimsemiştir. Tam da biimin olgunlaşmasının özgül "kuvve"si, maddenin genel "potansiyelliğinde" salınır ve *dynamis*-maddeyi olmamış fakat olgunlaşmakta bulunan biçim suretlerinin gebelik mahalline dönüştürür.

---

3 Vermez (meydana getirmez), fakat açığa çıkartır.

4 Kendine mahsus.

Aristoteles'in diğer madde kavramının, İmkân-Ölçüsünde-Olan'ın (*kata to dynaton*) İmkân-Dahilinde-Olan'a (*dynamei on*) doğru ilerletilmesi de bundan geri kalmaz bu yolla. Demek, açık seçik koşullanmış kuvve, görünüşlerin öncelik sonralık sırasını belirler. Öyle ki, İbn Rüşd, imkân dahilindekinin önce veya sonra fiiliyata geçmesine göre maddi eğilimlerde/istidatlarda bir "yakın veya uzak kuvve"yi ayırt etmiştir. Demek, her şey her zaman mümkün değildir asla, daha ziyade –"yakın veya uzak kuvve"nin çıkış noktasından itibaren– bir tarifesi vardır gelişmenin, istasyonları da atlayamaz. Keza biçim içeriklerinin *sıralama dizileri* de –sadece bu içerikler değil–, maddenin potansiyellik-kuvvesi içinde tertip edilmiştir. Bu, Aristoteles'te bu berraklığıyla bulamayacağımız bir düşüncedir; her noktasında zorunluluk taşıyan ve koşulların olgunluğuyla belirlenen bir ilerleme dolayımının idrakinden aşağısı yoktur bu düşüncenin muhtevasında. Biçimin fiiliyata kavuşmasının tarihsel erkenliğini ve geçliğini bilhassa vurgulayan İbn Rüşd, Aristoteles'in metafiziğine dair şu kısa yorumu yapar:

"Potansiyellikle fiiliyata geçmenin ne demek olduğuna açıklık kazandırdığımıza göre, şimdi tekil şeylerin hangi birisinin kuvvede ne zaman var olup ne zaman var olmadığını tasvir edeceğiz; çünkü herhangi bir şey, kuvvedeyken, herhangi bir şey değildir (her şeyden her şey meydana gelemez). Kabiliyetlerin (kuvvelerin) kısmen yakın, kısmen uzak oldukları açıktır. Bu böyle olduğuna göre, özler ve kabiliyetler de kısmen yakın, kısmen uzaktırlar. Uzak kuvve, önceden son öz/cevher (yani içindeki nihai biçimleşme eğilimi/istidadı) gerçek hale gelmeden, fiiliyata intikal etmez. Bu nedenle, bir şeyin kuvve itibarıyla başka bir şeyin içinde var olduğunu, o kuvvenin de uzak bir kuvve olduğunu söylediğimizde, bunu sadece naklî anlamda söylüyoruzdur... Kuvve, bu belirli

özler içinde rastgele, herhangi bir hal doğrultusunda geliştirmez kendini (fiiliyata geçmek için). Daha ziyade, oradan hareketle fiiliyata geçmesini mümkün kılacak o halin içinde var olmasıdır gerekli olan. Tohum, sadece kuvve itibarıyla, rahme düştüğü ve böylece bir insan olabilmenin yakın imkânını yitirmediği takdirde bir insandır. O halde her şey, iki potansiyel öz/cevher olarak, ilk, uzak mümkün oluşun dışında, yakın (tastamam gerçekleşmeye dolayımlanmış) mümkün oluşu gerektirir. Her iki kuvve mevcut bulunduğunda, aynı zamanda harekete geçirici etkiler ve engellerin ortadan kalkışı da uygun biçimde denk gelirse, o şey zorunlu olarak fiiliyata geçer" (karş. Hegel, "Wissenschaft der Logik",[5] *Werke*, 1834, IV, s. 116; *Philos. Bibl.*, 1923, s. 97: "Bir şeyin bütün koşulları mevcut olursa, o şey varoluşa intikal eder.").

Die Metaphysik des Averroës, çev. Horten, 1912, s. 102 vd.

— • —

İbn Rüşd, Aristoteles'te mevcut bulunan madde kavramının, –şayet bu biçimlendirilmiş şey tekrar daha yüksek bir biçimlendirmenin imkânını sunmaya hizmet edecekse– biçimlendirilmiş bir şeyi de ifade edebileceğini içeren ikili anlamını kullanıyordu. Demek, bir şey bir ilişkisellik içinde biçim olabilirken (örneğin inşaat işiyle ilişkisi içinde kereste), başka bir ilişkisellik içinde malzeme olabilir (örneğin evle ilişkisi içinde yine aynı kereste). İbn Rüşd, madde ile biçimin suretlerini bu şekilde değiş tokuş etmekte gayretkeş bir tavır içindedir âdeta; her halükârda, her biçimi yeni bir biçimin kerestesi olarak bünyesine alan bir madde, dünya binasının en üst katına kadar uzanacaktır:

5 Mantık Bilimi.

"Madde hakkında değişik ifadeler kullanılır, örneğin biçimsel bir belirlenimi bulunmayan ilk/birincil madde vardır, sonra bileşik cisimlerin malzemesini oluşturan dört element gibi, biçim edinmiş madde vardır... Onun hususiyeti, başka bir biçime geçerken biçimlerinin büsbütün yitmemesi, malzemenin biçiminin bir tür ara varoluş halinde baki kalmasıdır. Yahut, ilk biçim, ikinci biçime geçişte baki kalır, tıpkı kimi eşparçalı (organik) cisimlerin ruhu alabilmek/içerebilmek için sahip oldukları istidat gibi. Bu tarz maddeye/malzemeye öz/cevher adı verilir."

Bu kısa yorumun bir başka Almanca çevirisi:
Epitome der Metaphysik des Averroës,[6]
çev., van den Bergh, 1924, s. 25.

6 İbn Rüşd metafiziğinin somut örnekleri.

Avicebron [İbn Gabirol]

Madde kavramı, başka bir yönden de yükseltilmiştir, içerikli Mümkün'ün kavramı olarak. Avicebron'un, bedensel olanı ama aynı zamanda Zihinsel'i de kapsayan bir "genel madde" öğretisi vardı. "Evrensel madde" düşünürü Avicebron, esasen Aristoteles'ten yola çıkmıyordu. O daha ziyade Yeni Platonculuğun artçı etkileri içinde yer almıştı açıkça; kısmen İbni Sina ve İbn Rüşd'de olduğu gibi Aristoteles'i örtmekle kalmayan, dolaysız etkilerdi bunlar. Avicebron'un bu en yüksek maddesi, Evrensel'e dahildir: dosdoğru Plotin'den, onun "*hyle noetike*"den,[1] zihinsel veya anlaşılabilir maddeden (*Enneaden* II, 4, 1-5), ta yukarıdaki İlk-Tek'ten gelen "*materia spiritualis*". Plotin'in en yukarıdaki İlk-Tek'ten sıradan maddenin karanlığına kadar inen yayılımlar sisteminde, bunun dışında hep şeytanlaştırdığı madde ilkesi şaşırtıcı bir soylulaştırmaya mazhar olmuştu. Plotin'in dünyasında *Nus*'la veya dünya tiniyle irtibatlandırılarak üstten ikinci sıraya konan maddenin,

1 Manevî/ruhsal şey.

böylece semavi kürede en yücenin, İlk-Tek'in ayaklarının altına serilmesiyle gelmişti bu konuma. Ve bu, en aşağı dünyaya ait, bomboş ve karanlık bir uçurum teşkil ettiğine dair mutlak surette kötü tasvirlerinin tamamen olumluya döndürülmesiyle gerçekleşmişti. Tam da işte bu boşluk, ama aynı zamanda hususiyetsizlik, gayrı şahsilik, İlk-Tek'in o en yüce boşluğu, hususiyetsizliği, gayrı şahsiliği için varak işlevi görebilirdi. "Bunun için akıl, tekil şeydeki biçimi gördüğünde, daha derininde yatanı karanlık addeder... Oysa ruhsal dünyadaki karanlıkla duyusal dünyadaki karanlık ayrıdır, keza bu iki maddenin üzerini kaplayan (*epikeimenon amphoin*)[2] malzeme de, suret (*mormphe*) de farklıdır... Yukarıdaki suret hakikidir, demek temeli de öyledir (*hypokeimenon*).[3] O halde, maddenin öz (*usia*) olduğu öğretisi zihinsel maddeye mahsus ise, onun doğruluğunu kabul etmek gerekirdi; çünkü anlaşılabilir temel, özdür veya daha doğrusu, biçimiyle birlikte düşünülür ve bir bütün olarak aydınlatılmış özdür" (*Plotins Schriften*[4] I, *Philos. Bibl.*, s. 251). Plotin'in *Nus*'u veya semavi tini bu maddeyle donatılmıştır, orada bizzat bu *Nus*, İlk-Tek'in, *Usia*'nın aktif *dynamis*'i için gereken pasif *dynamis*'i temsil eder. Plotin'de, duyusal maddeyi aşağılık uçurumun dibine iten en kuvvetli maneviyatçı metafiziğin, nasıl olup da yine madde adı verilen bir özün manevi semada tekrar tezahür etmesine –hatta bizzat o sema olmasına– mahal verdiği, bizi şaşırtmayı sürdürür kuşkusuz. Avicebron'un "*materia spiritualis*" kavramı, o "*hyle noetike*"den, keza "*theia hyle*"den,[5] Plotin'in manevi, hatta tanrısal dediği maddeden gelir.

Fakat Avicebron'un *daha kapsamlı* olan "*materia universalis*" kavramı Yeni Platonculuktan gelmez. Keza, onun eseri

2 Üste yerleştirilmiş/koyulmuş olan.

3 Düz anlamıyla: Alta yerleştirilmiş olan. Töz, dayanak, temel, taşıyıcı.

4 Plotin'in Yazıları.

5 Tanrısal madde.

Fons vitae'de[6] çeşitli vesilelerle zuhur eden Aristoteles damgalı madde-biçim kavramları da. (Nitekim Hıristiyan skolastikçileri, başta Albertus Magnus, bu eseri *De materia et forma*[7] başlığı altında sunmuşlardı.) Yani Avicebron'un neticede yine Aristotelesçi Sol'a çıkar yolu – en azından etkisi itibarıyla. Bedensel olduğu kadar zihinsel malzemeyi de kapsayan ve nihayetinde mütecanis dünya bağlamının özünü oluşturan "*materia universalis*" bakımından, Avicebron'da, Yeni Platonculuktan çok daha fazla, Peripatetik Straton'la, hele uzun süre Straton'un tesiri altında kalan Stoacılarla maddi bağlantılar görürüz (karş. Siebeck, *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen*, s. 181 vd.). Avicebron'da bilhassa belirgin hale gelen yayılım sistemine rağmen böyledir bu; keza, "tanrı iradesi"nin tamamen maddeden azade aşkınlığının Avicebron'un öğretisindeki olağanüstü hâkimiyetine rağmen böyledir. Bu iradenin altında, mevcut dünyada ise, Avicebron'un maddesi şeylerin özüyle/oluşuyla özdeştir neredeyse. O, doğrudan doğruya tanrı iradesinin vaz'edişiyle gerçekliğe çıkan varlıktır burada; bu şekilde madde bütün sonlu özlerin çıkış noktası ve oluş sebebidir. *Fons vitae*'nin temel tezleri bunlardır, *Deus sive natura*'nın[8] hazırlığını yapmaktan kendini alamayan tezler:

"Bedensel âlemde hem bütün maddeler hem onların bütün biçimleri ortak bir öze sahip olduklarından, mütecanis bir madde ve mütecanis bir biçim vardır. Manevî-zihinsel âlemde de hem bütün maddelerin hem bütün biçimlerin ortak bir özü olduğundan, orada da mütecanis bir madde ve mütecanis bir biçim vardır."

Fons vitae, Latince yayımlayan Clemens Bäumker, Münih, 1892, s. 226.

---

6 Bkz. 75. Dipnot.

7 Madde ve biçim üzerine.

8 Doğa veya keza tanrı (Spinoza'nın şiarı).

— • —

"Üstelik genel bedensel ve genel zihinsel biçim de keza müşterek bir özde bir araya geldiklerinden, buradan mutlak bir genel madde ve mutlak bir genel biçim çıkar – *et fiend ambae materiae una materia, et fient utraeque formae una forma.*"[9]

a.y., s. 227.

— • —

"Genel madde ve genel biçim dünya tininin kurucu bileşenleridir – *scilicet qua substantia intelligentiae est composita ex eis.*"

a.y., s. 258, 322.

— • —

"Dünya tininin madde ve biçimi, ta en aşağıdaki rabıtaya kadar bütün diğer maddelerin ve biçimlerin çıkış noktasıdır – *et secundum hoc imaginaberis extensionem materiae et formae a supremo usque infinum extensionem unam continuam.*"

a.y., s. 313.

— • —

"*Si una est materia universalis omnium rerum, hae proprietates adhaerent ei: scilecet quod sit pers e existens, unius essentiae, sustinens diversitatem, dans omnibus essentiam suam et nomen* – Eğer evrensel madde bütün şeylerde bir ise, bütün özel nitelikler ona bağlıdır, demek oluyor ki kendi kendisi vasıtasıyla var olur, bir ve aynı özdendir, her şeye kendi özünü ve adını vererek farklılığı bünyesinde taşır."

a.y., s. 13.

---

9 Ve her iki madde bir madde, ve her iki biçim bir biçim olacaktır.

Giordano Bruno

"İnanma alışkanlığı, der Aristoteles Bilgelik Kitabı'nın ikinci kitabının sonunda, insan zihninin, apaçık ortada olan nice şeyi algılamasını engelleyen bütün sebeplerin kaynağındaki ana sebeptir. Masalsı ve çocuk alışkanlıkların, yasaların geçerliliği açısından gözün görüp kulağın işittiği olgulardan çok daha fazla önem taşımasının, alışkanlığın gücünün ne kadar büyük olduğunu kanıtladığını söyler. Böylelikle, diye belirtir onun yorumcusu İbn Rüşd, insanlar zehirlere bile onlardan doğal gıdaların lezzetini alacak kadar alışabilirler, diğer yandan başkalarına şifa ve can veren şey, birisini mahvedebilir.

Kaderin daha iyi zihinsel yetenekler bahşettiği, uyuşuk kafalı olmayan kimileri ise, fazla zorluk çekmeden dört bir yandan saçılan ışığı yakalayabilirler; yeter ki hüküm verme gücünü kullanırken inançla akıl arasındaki mücadeleye müracaat etsinler, çatışan bu iki taraf arasında yargıç olarak, ba-

yağı önyargının sisinden çıkarak iki tarafın da gerekçelerini dikkatle dinleyip özenle incelesinler ve duyulara açık, inkâr edilmez, ikrar edilmiş veya kesinleşmiş, aşina ve alışılmış görünen her şeyi, yine de şüphe çekici olduğu takdirde, karşıtındaki en saçma görünen şeyle hassas bir teraziye vurup mukayese etsinler. Çünkü ancak böyle yaparlarsa, adi ayaktakımı gibi, en derin karanlıkta ve cehaletin zifiri zindanında yaşayan köleleşmiş aptal sürüler gibi tanrıların ve insanların gözlerinde kör durumuna düşmez, tanrısal bir hakikatin varlığından emin olanlar gibi kanaatlerini hakikatin parlak gün ışığında teyit edebilirler.

Fakat burada, düşünce özgürlüğünün hüküm sürdüğü, her bireyin bedensel ve zihnî görme kuvvetinin ona boşuna bahşedilmediğinin idrakinde olması gereken bir zemindeyizdir; sahtekârların ve cahillerin arzu ettiği gibi gözlerini yummaması gerekmiyordur onun, doğanın müşfik yaratıcısına nankörlük ederek akıl ihsanını hor görmemeli, sanki böyle bir ihsan aynı tanrının başka ihsanlarıyla birleştirilemezmiş gibi, sanki bir hakikat bir diğer hakikatin yoluna dikilirmiş, sanki sahici bir ışık bir diğer sahici ışığı karartırmış gibi davranmamalıdırlar – işte burada, özümüzün en kıymetli çekirdeğini oluşturan ayırt etme ve sınama kabiliyetinden niye sakınalım, niye dehşete düşüp de saklanalım kendi kendimizden? Aksine, içimizde barınan tanrısallığı ve zihnimizin kulesinde parlayan ışığı idrak ederek, araştıran gözlerimizi, daha dikkatle baktığımızda, mutlaka onun güzelliği, kutsallığı ve hakikati önünde, onun doğallığı önünde her türlü aldatıcı sofizmi yok edecek ve hayalperest falcıların batıl inancını çökertecek bir bilgiye erişmemizi sağlayacak yöne çevirmeliyizdir.

Kendi gücünün bilincindeki zihin, buradan hareketle sonsuzluğa uçmaya cesaret edecektir. Oysa önceden daracık zindanda kapalı kalmış, miyop gözlerinin görme gücünü, ancak yarıklardan ve küçük deliklerden en uzak yıldızların

ışımalarına yöneltebiliyordu – üstelik kanatları da, bizimle kıskanç tanrıların azameti arasında bir sis duvarı oluşturan, tahayyül gücüyle tunç ve çelikten müteşekkil sandığı bulut kümeleri yaratan geleneksel inancın kör bıçağıyla kesilmişti bir bakıma. Lakin ölümlülüğün, kaderin öfkesinin, kurşuni hükmün bu korkulu imgesinden, gaddar *Erinnyen*'in[1] ve tarafgir aşkın yanılsamalarının zincirlerinden kurtulduktan sonra semaya doğru salınır, nice büyük ve sayısız dünyaların sınırlanmamış hacminde gezinir, yıldızları ziyaret eder, evrenin muhayyel sınırlarının ötesine uçar. Filozof ve matematikçilerin kör cinnetinin hayallerinde yarattıkları şu sekizinci, dokuzuncu, onuncu ve diğer kürelerin duvarları kaybolur. Duyuların ve aklın yardımıyla yönlendirilen inceleme hakikatin kilitlerini açar, körlerin gözünü açar, dilsizlerin dilini çözer, şimdiye dek bütün zihinsel ilerlemesi felç edilmiş olanlar yeni kuvvetlere erişirler, güneşe, aya ve evrenin babasının hanesindeki başka evlere ziyarete gitmek için; mesken tuttuğumuz diğer evlere benzer bunlar da, sonsuz sıralama içinde daha küçük ve daha kötüleri de vardır, daha iyi ve büyükleri de. Böylelikle tanrılığın ve bizi rahminden çıkartan, koruyup kollayan ve tekrar geri alan doğa ananın daha haysiyetli bir görüşüne erişiriz; bundan böyle de inanmayız herhangi bir bedenin ruhsuz olacağına, hele, bazılarının yalanları gibi, *maddenin kimyasal malzemenin gübre çukurundan başka bir şey olmadığına.*"

Giordano Bruno, *Gesammelte Werke*,[2]
1909, VI, s. 120 vd.

— • —

1 Eski Yunan mitolojisinde intikam tanrıları.

2 *Toplu Eserleri*.

Biçimleri vermeyip de, maddeden hareketle, maddedeki biçimi ışığa çıkartan, Bruno'da tastamam *natura naturans*'tır artık. Maddeyle ilişkisi, dümencinin gemiyle ilişkisi gibidir (İbn Rüşd'de de rastladığımız bir imge), ancak tamamen içinde barındırır bu nispeti. Aristoteles'in yanı sıra Bruno, kısmen üretken bir yanlış anlamayla, birçok antik filozofu, bu arada Sokrates öncesi Hilozoistleri de (maddeyi canlandıranlar) "maddeyle evrensel biçimin içkin birleşmesi"ne tanık gösterir. Bruno'nun fark ettiği gibi, "Aristoteles'ten ve aynı yöndeki başkalarından" kaynaklanan bir madde-biçim ilişkisidir bu:

"Etkin sebebe gelecek olursak, genel aklı, evrenin genel biçimini oluşturan dünya tininin en yüksek ve en esaslı kudretini, fiziksel genel etkin sebep sayıyorum.

Evrensel akıl, dünya tininin, onun gücünü oluşturan en içkin, en sahici ve en kendine mahsus kudreti ve parçasıdır. Kâinatı dolduran, evreni aydınlatan ve doğanın türlerini olması gerektiği gibi meydana getirmesine komuta eden aynı varlıktır o. Onun doğadaki şeylerin meydana getirilmesine olan nispeti, bizim aklımızın anlamlı suretlerin meydana getirilmesine olan nispeti gibidir. Pisagorcular onu evrenin hareket ettiricisi ve muharriki olarak adlandırırlar, tıpkı şairin dile getirdiği gibi (Vergilius, *Aeneis* VI, s. 726.):

'... Bütün uzuvlara akarak,
evrenin kütlesini sürüklüyor akıl
ve nüfuz ediyor bedene.'

Platoncular, dünyanın mimarı derler ona. Derler ki, bu mimar, tamamen bir olan daha yüksekteki dünyadan çıkıp, parçalanıp çokluğa düşmüş olan ve parçalarının ayrışmasından ötürü sadece dostluğun değil, düşmanlığın da hüküm sürdüğü bu duyusal dünyaya geçer. Bu akıl, sakinlik ve hareket-

sizliğini korurken, kendinden bir şeyleri maddeye akıtıp ona pay vererek, her şeyi meydana getirir. Büyücülerce (Persler) tohumların en verimlisi veya tohumcu denmiştir ona; çünkü maddeyi bütün biçimlerle gerçekleştiren, onu biçimlerin belirlediği tarz ve koşullarla donatan ve hayranlık duyulacak bir düzenin kemaliyle ören, odur; bunlar ne tesadüfe ne de ayırmayı ve düzenlemeyi bilmeyen başka bir ilkeye atfedilebilir. Orfeus, dünyanın gözü der ona, çünkü doğadaki şeyleri içinden ve dışından görüyor, bu sayede her şeyin salt içsel değil, dışsal olarak da kendine mahsus ahengiyle meydana gelmesini ve muhafazasını sağlıyordur. Empedokles, onu tefrik edici olarak adlandırmıştır, çünkü maddenin kucağındaki düzensizce fırlatılmış biçimlere düzen vermekten ve birinin yitiminden bir diğerinin kendini yaratmasını sağlamaktan hiç yorulmaz. Plotin Baba ve ilk yaratıcı adını verir ona, çünkü doğanın arazisine tohum serpiyor ve biçimleri pay ediyordur. Biz ona içteki sanatçı deriz, çünkü maddeyi biçimlendirir ve içinden şekillendirir; tıpkı tohumun veya kökün içinden ağaç gövdesini çekip çıkarttığı ve geliştirdiği gibi, ağacın içinden büyük dalların, onların içinden küçük dalların sürgün vermesini sağladığı, onların içinden tomurcukları açtırdığı gibi, onların içinden bir iç hayat misali yaprakları, çiçekleri, meyveleri biçimlendirdiği gibi, onları belirli zamanlarda yapraklardan ve meyvelerden tekrar küçük dallara, oradan büyük dallara ve dallardan ağacın gövdesine, gövdeden de köklere su yürümesini sağlamakla yükümlendirdiği gibi."

Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen[3]
(*Philos. Bibl.*, s. 29 vd.)

— • —

3 Sebebe, İlkeye ve Bir'e Dair.

Burada maddi büyümenin kadim ağaç imgesiyle ifade edilmesi, boşuna değildir. Bruno'da, çok defa kurumuş görünen skolastik kavramlara, onun bunları ele almasıyla, yeni bir su yürümüştür. Bu suyun, pagan lezzetiyle, kimi zehrinden arındırılmış mitsel bileşenler de içerdiğini inkâr edemeyiz. Dünya ağacı imgesi hemen bütün yıldız-sema mitlerinde geçer ve kökleri de dünyevi güçlerin diplerine uzanır. Evet, Yunan madde terimi *hyle* de ağaç ve kereste dışında kök süren ormana işaret eder, Latincedeki *materia* ise (felsefede herhalde ilk Lukretius kullanmıştır) tamamıyla "*Mater*"den gelir ve Aristoteles'te de, hele Bruno'da da bu kök, ağaç temeli ve kucak olma karakteri unutulmamıştır. Neredeyse "*ktonik*"[4] diyebileceğimiz böyle bir materyalizm tınısına işte Lukretius'ta rastlarız; onun didaktik şiiri "*De natura rerum*",[5] gayrı mitsel büyü bozuculuğuna rağmen, varoluşun evrensel annesi olarak, hayat ağacındaki mitsel *natura naturans* tasviri olarak Venüs'e hitap ederek başlar. Bruno'nun "*Della causa principio ed uno*"sunda,[6] 4. Diyalog'da kadına, anneye ve maddeye aynı kurulukla sayıp dökenin, tam da müşkülpesent gayrı filozof, aşağılık Poliinnio olması, manidardır: "Pallas'ın[7] krallığında senatörlerin maddeyle kadını eş koşmaktan hoşlanmaları, sebepsiz değildir." Diğer yandan, bu eski özdeşimin ondan daha da eski ağaç arketipiyle birleşen dayatması öyle kuvvetlidir ki, serpilip meyve veren ağaç-madde imgesinin, maddenin –Şark tesiriyle– ister bedensel ister ruhsal olsun bütün yaratıksal şeylerdeki ortak-Bir olarak temsil edildiği her yerde olumlu bir nüfuzu vardır. Örneğin skolastiğin geç döneminin büyük düşü-

---

4 Eski Yunan mitolojisine atıfla, yer altı tanrılarıyla ilgili; düz anlamı: dünyaya/yeryüzüne ait.

5 Şeylerin doğasına dair.

6 Sebebe, İlkeye ve Bir'e Dair.

7 Eski Yunan mitolojisinde akıl-bilgelik tanrıçası.

nürü Duns Scotus, her şeye rağmen Avicebron'un "*materia universalis*"ine açıkça atıfta bulunarak Bruno'nun ağaç imgesini önceden kullandığı gibi, onun vardığı sonucu da teyit eder. Duns Scotus *De rerum principio*'da[8] şöyle yazar (*quaestio* 8, makale 4): "*Ex his apparet, quod mundus est arbor quaedam pulcherrima, cujus radix et seminarium est materia prima, folia fluentia sunt accidentia, frontes et rami sunt creata corruptibilia, flos anima rationalis, fructus natura angelica.*" – "Demek dünya şahane bir ağaçtır, kökleri ve tohumu ilk madde, yaprakları asli olmayan gelgeç unsurlar, küçük ve büyük dalları geçici yaratıklar, çiçekleri akıllı ruh ve en nihayet meyveleri saf ruhlardır." Duns Scotus aynı yerde şöyle söyler: "*Ego autem ad positionem Avicembronis redeo.*" Yani Scotus ve Bruno'da müşterek olan "*materia universalis*" ağaç kavramıyla ilgili, bilinçli olarak Avicebron'a da borçlanır. Duns Scotus bunun dışında elbette kilise öğretisine tabidir, öte dünyacı bir teizmi vardır, oysa Bruno'nun sonsuz maddi dünya ağacında öte dünya ve ikicilik tamamen sona erer. Ağaç mecazının nasıl da Bruno'dan geriye, Duns Scotus'a ve daha eskilere uzanıp ileride de neredeyse kelimesi kelimesine bu kaynakları bilme ihtimali düşük olan Jacob Böhme'de karşımıza çıkması, sahiden tuhaf olmakla beraber, tamamıyla arketipik nesnelliğin kaçınılmazlığıdır. Fakat Böhme *Aurora*'sının sunuşunda neredeyse aynı Duns Scotus gibi ve kesinlikle aynı Bruno gibi dünyayı bir ağaç suretinde resmeder; köklerinden çiçeğine, meyvesine kadar Bir'in yaşam suyuyla dolup taşan bu ağaç, kendi tohumlama faaliyetiyle kendi içinden biçimlendirilmiş ve uzuvlanmıştır. "*Corpus naturae*"nin[9] kaynak kuvvetleri de, bir ağacın dallarına yürüyen su gibi yükselir buradan – veya Schelling'in bu im-

8 Şeylerin ilkesine dair.

9 Doğanın bedeni.

geden hareketle varmayı istediği gibi: bizzat insanda gözlerini açan bir doğa "organizması" gibi. Bunların hepsinde galebe çalan, *içkinlik* oldu, ta yukarılara uzanan bilhassa vasıflı, özellikli bir içkinlikti bu; velhasıl olanca tropikalliğine rağmen, eski sol Aristotelesçilerin renkli serinkanlılığıyla ve meselesinin gereklilikleriyle irtibatını kaybetmedi. Şimdi biçim, Sağ'ın skolastikçilerinin öğrettiği gibi maddeye dışsal kalmaz artık, aksine, tekrar özetlersek: Madde ve biçim, Oluş kabiliyeti ve Etkileme kabiliyeti aynı *natura naturans*'ta birbiriyle bağlantılı görünürler. Evet, pasif ve aktif kuvveleri neticede varoluş itibarıyla Bir'de çakıştıran bir karşılıklılık içinde birbirlerini içerirler. Aristotelesçi Sol'un kendi tarzında yürüttüğü (elbette, verimli ve ilerici olduğu ölçüde idealizmi öldürmeye değil, onun mirasını devralmaya dayanan) idealizm-materyalizm kavgası işte böyledir – bu kavga Bruno'da açıkça varoluşun kendi kendisinden hareketle açıklanması lehine sonuçlanmıştır. İbni Sina, İbn Rüşd'de daha açık seçik, İbni Rüşd Bruno'da daha açık seçik hale gelir, gelişen felsefe saf biçimin öğretisi denen şu en yüce hayalet öğretisini de yenilgiye uğratır.

Maddeyi safra gibi atmamak, onu hep daha derinlemesine açımlamaktır bundan böyle icap eden. Bruno'da, biçimle (Faal Olan'la) maddenin birliğine tutunmak, ana dava olmaya devam eder, böylece madde bizzat kendi üzerinden üretken olur. İbni Sina'nın başlattığı, Bruno'yla sona ermeyen önemli etkisiyle, ilk büyük hüküm budur. *Natura naturans*'taki insan eksiktir henüz onda; doğayı devam ettiren emek ve tarih veçhesi tümüyle eksiktir; asıl, dünyanın tamamlanmamışlık vasfı eksiktir – hem sınıfsal konumu hem panteizmin tamamlanmış-kapanmış pan'ı mâni olur buna. Fakat Bruno'nun hayat sellerinde, eylem fırtınalarında pekâlâ diyalektiği bulabileceğimiz, çelişkilerin sıkı baskısı altındaki gerilim ve birliğini bulabileceğimiz gibi, bu dönüşümlü hareketin cevheri de, geliş-

meye ve vasıf kazanmaya kabiliyetli olduğu düşünülen, donmamış bir maddedir. Tüm bunlar, artık pek görmezden gelinemeyecek, önemli işaret noktaları hasıl eder; bunlar, ilerlemiş bilincin hâlâ kısmen bu yakasında dursalar da, dar mekanizme karşıt noktalardır. Bu nedenle, şudur yeniden geçerli olan: *Hegel diyalektik yönteminden (ve onla bağlantılı olanlardan) ötürü önemlidir fakat Aristoteles ve onun Sol'u da madde kavramlarından ötürü önemlidir*. Sadece Hegel değil, Aristoteles'in madde kavramı ve onu radikalleştiren (köke inen) İbni Sina-Bruno dönüşümleri de diyalektik düşünülmesi gereken materyalizmde, bilhassa dikkate değer bir maya olarak canlıdırlar. *Dünya* imgesinin, dahası saf veya gayrı saf mekanik metafizikten, durağanlığın ve niteliksizliğin metafiziğinden farklı olan, eylem ve umudun hakiki *meta*-fiziğinin gelişmesini teşvik ederler. Organik maddenin en yüce çiçeği olan tin de, onun tarafından koşullanmış ve meydana getirilmiş olmasa, tertibatı onun içinde ve orada yerleşik olmasa yani, doğamaz ve varoluşu değiştiremezdi. Tin, kendi maddesi tarafından sarmalanmıştır çünkü o madde bizzat oluşmakta olan bilincin sahibidir ve sürecin mantıksal-diyalektik suretlerini kendi bilgisi olarak biçimlendirir. Bir madde kavramının böylece genişletilmesi ve aynı zamanda yaratıcı geri kazanımı, onun alanlarının ve tabakalarının çeşitliliğini ortadan kaldırmaz, tam tersine. Dünya maddesinin pekâlâ kendi hareket noktasına sahip özel kimyasal, organik, fiziksel, ekonomik-toplumsal, kültürel hareket tarzları, örgütlenme tarzları vardır. Bütün var olanların hilafına bunu inkâr etmek, sırf mekanistlere, nihayetinde vulger materyalistlere mahsustur. Şu mutlak-ikici kötü çeşitlilik ise çok farklı bir yaradılışa sahiptir, madde ile tinin, *Hyle* ile *Pneuma*'nın[10] arasına yerleştirebiliriz onu. Her şeyin ona "dayandırıldığı" verimsiz bir mad-

10 Ruh; keza soluk, hava.

de, her şeyin ona doğru kaldırıldığı ve "yüceltildiği" kopuk bir tindir, bunun sonucu. Bunun aksine, Sol Aristotelesçilerin kapanmamış meselesi her zamankinden daha fazla geçerlidir: maddi oluş ve onun biçimlenişi, yeniden biçimlenişi içinde, şeylerin renklerinin, niteliklerinin de yitip gitmediği, devasa anorganik arka plan önünde ve o arka plan içinde hayatın, bilincin, insanlık tarihinin akışının ve onun eserlerinin barındığı *Topos*'u[11] yitirmemek. Ütopya-madde yayını çizer bu; *Dynamei on* olarak maddenin tüm somut-ütopik içeriği içermesi, henüz gizil tutması ve temellendirmesi, pek paradoksal değildir. Bizzat İbni Sina-İbn Rüşd, durağanlıktan çıkmış, dönüşüme uyarlanmış halleriyle, *eductio formarum ex materia*'larına[12] yalnızca hilozoist değil de, hilokrif,[13] yani gizil bir biçim, "kemale ermemiş bir *Entelechie*" atfederlerdi. Çünkü bütün biçimlendirmeler, henüz meydana çıkmamış madde hazinesinin deneysel çıktılarıdır – mekanik bir kütük de yoktur orada, yukarılarda salınan bir hareket ettirici de yoktur. Elbette oluşu nihayetlenmiş olmayan Aristotelesçi Sol'un spekülatif materyalizmi budur veya buna yardım eder. Burada da, yedinci gününün sona ermişliğine rağmen, *Dynamei on*'un kendisindeki panteist Pazar'ına rağmen – sanki Pan, kâfi ve her şeymiş gibi... Lakin dışarıya ve dışarının Daha Fazla'sına: Eskatolojik derinliğe yol yoktur oradan; Bruno ve Spinoza olmadan, yani hem öznelciliğe hem mekanizme karşı içsel olmayan bu öteki bilinç olmadan, o yol da yoktur.

---

11 Konum, yer.

12 Kitabın epigrafındaki cümle: Biçimler/suretler sadece maddeden çıkar.

13 Maddenin gizilliği.

"Maddeye, çoktan unutulmuş, taze ve yeni bir bakış söz konusudur burada. Bu bakışın edası ne mekanistlerinki gibi yavan ne öte dünyadakilerin arzuladığı gibi mahçuptur; İbni Sina onu enerjiyle yükleyerek aktarmıştır bize."

Ernst Bloch bu kitabında, İbni Sina ve İbn Rüşd üzerinden İslâm felsefesinin altın çağına bir bakış atıyor ve bu parlak dönemde, özgürleşmeci düşüncenin önemli bir uğrağını görüyor. Ona göre bu düşünürler vahiy, meseller, mitler, mecazlar âleminden aklın olanaklarına uzanan sağlam köprüler kurmuşlardır. Bloch, bu düşünce birikimine, mekanik olmayan bir materyalist anlayışın gelişmesinde tarihsel bir rol atfediyor.

İbni Sina-İbn Rüşd çizgisini, Aristoteles'in düşünsel mirasının sol kanadı olarak görüyor Bloch. Onun anlayışında bu yönelimin ana dayanağı, gelişme-değişme istidadı içeren, bir imkân/mümkün içeren, bir kuvve içeren "canlı" bir madde kavramıdır.

Bu küçük kitap, somut ilgi alanının ötesinde, Marksizm içinde bir metafizik inşa eden Ernst Bloch'un kendi felsefesi için de bir giriş, bir kılavuz niteliğindedir.

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2152-2

9 789750 521522